〔美〕威利斯顿·沃尔克 著



基督教会史

A HISTORY OF THE CHRISTIAN CHURCH

基督教会史

〔美〕威利斯顿·沃尔克 著

孙善玲 段 琦 朱代强 译

朱代强 校

中国社会科学出版社

（京）新登字030号

责任编辑：安人　雁声
责任校对：宋　朋
封面设计：毛国宣
版式设计：李玲玲

基督教会史
Jidu Jiaohui Shi
*
中国社会科学出版社 出版发行
新华书店 经销
北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米 32开本 24.125印张 2插页 624千字
1991年6月第1版 1992年2月第2次印刷
印数 2501—7500册
ISBN 7-5004-0762-9/B·149 定价(精)：13.65元

内容提要

本书是关于基督教历史的一部名著，在西方长期被作为标准教材使用，它的作者虽然是一位神学家，但他以史学家的忠实、丰富而翔实的资料、思想家的深邃和清晰的条理及流畅的文字，全面地叙述了基督教两千年间从发生、发展、分化、衍变直到现代的历史。它的基本内容和框架经受住了自从问世以来近80年的考验，在1959年由另外三位著名的教会史专家根据在此之前近半个世纪的学术新成果对全书进行了一次全面大修订，使之不落后于时代前进的脚步。随后又增写了最后一章。

本书适合于专业工作者、大专院校文科师生、对基督教感兴趣者、教会神职人员及教徒阅读。

译 者 序

威利斯顿·沃尔克的《基督教会史》是一部杰出的成功之作，多年来一直被公认为教会史领域最具学术价值的著作。本书出自著名神学家笔下，叙述准确，前后统一，布局协调，实属罕见。尽管史学研究取得了巨大进展，但本书的主体仍不同寻常地经受住了考验。1959年本书又进行了全面修订，保留了其主要结构，但根据现代学术研究成果订正了一些解释，并考虑到该书问世以来教会史方面出现的重要发展而充实了有关材料。这一专门化程度很高的修订工作是由三位著名教会史家完成的，他们是纽约协和神学院的西里尔·C·理查森教授、威廉·保克教授和罗伯特·T·汉迪教授。

在第三版修订本中，汉迪教授充实了有关教会史最近时期的新材料并更新了书目，使之能反映最新学术成就。

附：关于作者和修订者

一、关于作者

威利斯顿·沃尔克　1860年7月1日生于缅因州波特兰，其父为著名公理会牧师。1883年获阿默斯特学院文学士学位，1886年毕业于哈特福德神学院并于1888年获莱比锡大学博士学位。他继伍德罗·威尔逊之后任布林马尔学院历史学副教授。后又在哈特福德神学院讲授教会史。1900年耶鲁大学聘请他接替乔治·帕克·费希尔为教会史泰特斯·斯特里特讲座教授直至1922年去世。主要著作有：《宗教改革》、《新英格兰十领袖》、《基督教会

伟人传》、《基督教会史》等。

二、关于修订者

西里尔·C·理查森　1909年6月13日生于英国伦敦。1930年在萨斯喀彻温大学获文学士学位；1931年在伊曼纽尔学院获神学硕士学位；1932年在协和神学院获硕士学位并于1934年获该院神学博士学位。曾在德国格丁根大学作研究。他是纽约协和神学院教会史沃什伯恩讲座教授和研究生部主任。著作有：《慈温利和克兰麦论圣餐》、《教会的历程》、《三位一体教义》，还编辑了《早期基督教教父》。

威廉·保克　1901年1月31日生于德国威斯特伐利亚。1925年在柏林大学获神学硕士学位；在吉森大学获神学荣誉博士称号。曾任芝加哥神学院教会史教授；芝加哥大学历史神学教授；协和神学院教会史教授；1967年以后一直任范德比尔特大学教会史高级教授。主要著作有：《尘世间的上帝之国》、《卡尔·巴特》、《宗教改革的传统》、《历史神学家哈尔纳克和特勒尔奇》。

罗伯特·T·汉迪　1918年6月30日生于康涅狄格州罗克维尔。1940年在布朗大学获文学士学位；1943年在科尔盖特·罗彻斯特神学院获神学学士学位并于1949年在芝加哥大学神学院获教会史博士学位。现任纽约协和神学院教会史教授。著作有：《我们共同见证》、《彼此都是同道》。与H·谢尔顿·史密斯和莱弗茨·A·洛策尔合著《美国基督教：用有代表性的文献所作的一种历史解释》，此外还编辑了《美国的社会福音：1870—1920》。

第三版前言

1960年代教会史上发生了一系列重大事件，但1959年已对本书作过彻底修订，在如此短的时期内对这部有用的著作再作全面修订实不可取，故我们决定对本书后半部分作某些改动，增补了一章并更新了推荐书目，以期能反映最新学术成果。在第二届梵蒂冈公会议和世界基督教协进会第三、四届会议期间进行的划时代协商和采取的划时代行动中，对这本长期作为教会史标准教材中所详述过的历史有如此众多之处又被重新加以考虑，注意到这一点，是很有启发意义的。

罗伯特·T·汉迪

1969年9月

修订者序

近半个世纪以来，沃尔克的《基督教会史》一直是教会史的标准教材。作者是学识成熟的饱学之士，特别是吸收了十九世纪后期二十世纪早期德国在史学研究方面的丰硕成果。该书思路清晰，结构紧凑，布局协调，因而获得前所未有的成功。尽管史学研究取得了巨大进展，但该书的主要部分仍保持正确，这实在不同寻常。虽然如此，某些部分——特别是后半部分——仍不可避免地过时了，所以广泛改写这部分内容很有必要。修订者的宗旨是保留原书的主要结构，仅将那些事实有出入，解释有严重问题的部分作一番修订。为使内容更加协调或突出现代研究成果，偶尔也作了一些增补。关于现代教会，实有必要对资料作更彻底的改写以便该书能跟上时代。

修订工作分工如下：理查森教授负责中世纪早期以前的部分（第1页—第215页）；保克教授负责中世纪后期以及宗教改革部分（第219页—第401页）；汉迪教授负责清教运动以及现代教会（第402页—第545页）。关于希腊东正教教会部分的修订工作，得到纽黑文伯克利神学院爱德华·R·哈迪博士的帮助，谨在此致谢。我们希望，我们的工作能使本书跟上时代，从而增加这部有价值并受人欢迎的著作的使用价值，延长其使用寿命。

西里尔·C·理查森

威廉·保克

罗伯特·T·汉迪

1958年9月

目　录

第一时期
基督教的兴起至诺斯替危机

第二时期
从诺斯替危机至君士坦丁

第三时期
罗马帝国教会

第四时期
在不列颠诸岛的传教活动

第五时期
中 世 纪 后 期

第六时期

宗教改革运动

第七时期
近代基督教

第 一 时 期

基督教的兴起至诺斯替危机

第一章

概　况

耶稣诞生之际，地中海沿岸各国已处于罗马帝国统治下。帝国疆域之广阔，在那以前，乃至于现代，都没有一个国家能够与之相比，其中包容了当时一般人所知道的一切文明。如此广阔的国土又是在一种单一的文化统治之下。帝国的普通居民不知有印度或中国的文明。他们只看见边界之外是些未开化或半开化的部落，从而认为罗马帝国即文明世界。举国效忠于一个皇帝，皇帝控制统一的军队，这两者使罗马帝国统一为一体。与现代军事强国相比，罗马军队规模不大，但亦足以维护帝国的和平。和平繁荣了商业。良好的大道和海路便利了交通。至少在大城市里，受过教育的人使用共同的语言，即希腊语，有利于思想的交流。虽然出了不少邪恶的皇帝，下面还有腐败的官吏，但帝国尚能大致维持正义。这是前所未见的；帝国公民为罗马帝国及其成就而感到自豪。

罗马帝国虽统一于皇帝的权威及其军事控制，但并未取缔各种地方性的惯例与制度。地方事务大体上仍由各省居民自理。各地的宗教仪式一般受到尊重。群众仍使用传统语言并保持传统风俗习惯。在帝国一些地区，甚至还允许当地统治者享有一定的权力，这有些像近代帝国中仍存在土著区。耶稣诞生时的巴勒斯坦正是这样一个地区。罗马帝国之所以相当成功地统治各种不同的民族，在很大程度上是因为能照顾到各地的权利及特点。统一是帝国的显著特点，但其多样性几乎同样引人注意。在宗教思想领域内，这种多样性表现得最为充分。

基督教进入的并不是一个空空如也的世界。当其兴起之时，人们头脑中已充塞着关于宇宙、宗教、罪、赏罚等种种观念。基督教不得不对付这一切，也不得不适应这一切。基督教不可能建立在处女地上，而必须将已经存在的各种思想作为材料构筑自己的体系。这些思想大多数已成历史。面对各种观念的混杂这一事实，现代学者不得不从中剔出什么是亘古不变的基督教思想，什么是昙花一现的内容。这一工作绝非易事，而且不同的学者得出不同的结论。

基督教在思想领域内继承下来的某些因素属于古代一般宗教并具有悠久的历史。除了少数具有深奥哲学思想的代表人物外，绝大多数人相信有一个或若干个无形的、超人的、永存不灭的力量主宰着人的命运，因而必须通过祈祷、典礼、献祭加以敬拜或奉承。地球被看作是宇宙的中心，日、月、星辰各按轨道环绕地球运行。地球之上为天，地球之下为死者的灵魂或恶人的住所。一般人的思想中还没有我们今天所谓的自然律，大自然中发生的一切都是无形的善或恶的力量任意作用的结果。这样，神迹就被看作不仅可能出现，而且只要那些更高级的力量有意借重要的或非同寻常的事件警诫人时，神迹必然出现。世界上有无数的精灵，既有正义的也有邪恶的，它们从各个方面干预人类的生活，甚至操纵人行善或作恶。大多数人深感自己毫无价值，罪孽深重并对现存的生活状况不满。各种形式的宗教的出现说明人们需要与不可见的精神世界建立更好的关系以及人们渴望得到比人力所能做到的更大的救助。

除了这些一般宗教共同具有的观念以外，基督教产生时的世界，特别受到希腊化思想的极大影响。希腊化思想控制了罗马帝国的知识界，但其广泛的影响主要在有教养的那部分人中。希腊哲学首先关心的是如何解释物质世界。以弗所的赫拉克利特(Heraclitus of Ephesus，约前490)认为，虽然万物在某种意义上都可以被看作是物质的，但处于流变状态的宇宙被看作是由一种

像火那样的元素所构成。这种元素就是贯穿一切的理性，人的灵魂也是它的一部分。这可能就是逻各斯(λογos)概念的起源。逻各斯在以后的希腊哲学及基督教神学中都占有重要地位。然而，这种构成万物的元素没有与物质的热或火区别开来。按雅典的阿那克萨哥拉(Anaxagoras of Athens，约前500—前428)的观点，构成万物的心智(νοῦs)在支配物质时起作用，但又独立于物质之外。意大利南部的毕达哥拉斯派则认为精神是非物质的，灵魂是被囚禁于物质的躯体之中的堕落了的精神。他们之相信非物质的存在，可能来源于对数的性质——一种超越物质而且不能从物质加以辨识的永恒真理——的思考。

5

对苏格拉底(Socrates，前470？—前399)而言，对人本身的解释，而不是对宇宙的解释，才是思想的主要对象。人的行为，即道德，是考查研究的最重要课题。正确的行为来源于知识，并导致四种德行——谨慎、勇敢、节制、正义。这四种德行，被称为“天赋德行”，在中世纪基督教神学中占显著地位。这种以德行为知识，知包含行的学说，为一切希腊思想所继承。这对希腊思想自身是不幸的，并对许多基督教思想产生影响，特别表现在二世纪的诺斯替教思想中。

在苏格拉底的门徒柏拉图(Plato，前427—前347)那里，早期希腊思想达到其精神成就的最高峰。柏拉图这个人，只有认为他具有神秘的虔敬和最深刻的精神洞见，我们才能对他加以恰当的评述。柏拉图认为，在这个可见世界中一切转瞬即逝的形式并不提供任何真正的知识，永久的真正的知识来源于我们对“理念”的认识。所谓“理念”，是存在于不可见的精神世界(或者说“概念”世界，因为它通过理性而不是感觉被认识)中的、不变的、作为原始模型的、普遍的形式。一切现实事物均来源于理念，而现实事物又产生作用于我们感官的共同的现象。灵魂在前世就认识这些“理念”，可见世界中的现象唤起对一度认识的“理念”的回忆。灵魂先于肉体存在，因此必然独立于肉体，并不受肉体朽坏的影响。

这种灵魂不灭（并非肉体不灭）的概念，在希腊思想中有持久的影响，与希伯来人关于复活的教义形成鲜明对比。并非所有的“理念”都具有相同的价值。最有价值的是那些真的、美的，特别是那些善的理念。柏拉图虽然没有明确提出在善的“理念”中存在着一位有位格的上帝，但其思想已很接近于此。是善，而不是偶然的命运，在统治着世界。善是一切小善的源泉，希望被人在行为中仿效。“理念”世界是灵魂的真正的故乡，灵魂在与“理念”交流中得到最大的满足。得救便是重新发现永恒的善与美的景象。

亚里士多德（Aristotle，前384—前322）的神秘主义远比柏拉图少。他认为可见世界毫无疑问是真实的。他屏弃了柏拉图严格区分“理念”和现象的观点，认为任何一方离开对方都不存在；每一个存在都是一个实体（上帝除外，因为上帝纯粹是非物质的），是“理念”（形成事物的力量）在质料（内容）上打上印记的结果。质料自身仅仅是潜在的实体。质料总是存在着，但从未离开形式而单独存在。所以，世界是永恒的，因为在诸理念在现象中具体化以前，“理念”世界并不存在。世界是认识的主要对象，亚里士多德因而是一位真正意义上的科学家。世界的运动必须由一位自己不动的“原始推动者”加以启动，这里，亚里士多德提出了关于上帝存在的这个著名论断。但“原始推动者”的工作有明智的目的，所以上帝不仅是世界发展过程的开端，也是其归宿。人属于物质世界，但人不仅有动物所具有的肉体和能感觉的“灵魂”，他还有神的灵气，即与上帝共有的逻各斯；这逻各斯是永存不灭的，本质上是非人格的，与柏拉图关于精神的概念有所不同。关于道德，亚里士多德认为幸福是人生的目的，只有小心信守中庸之道才能获得。

柏拉图和亚里士多德之后的希腊哲学在科学方面并无多大发展，对耶稣时代的基督教几乎没有直接影响。在耶稣诞生两个半世纪以后，一种修改过的柏拉图主义，即新柏拉图主义的兴起具有十分重要的意义，对基督教神学影响甚大，尤以奥古斯丁

6

(Augustine)所受影响最为显著。中世纪后期，亚里士多德对经院哲学产生了强有力的影响。早期希腊哲学家对人的评价主要以他对国家的价值如何为准。亚历山大(Alexander，卒于前323)的征服极大地改变了人们的观点。希腊文化在东方世界传播很广，但作为独立的政治实体的希腊诸小国却瓦解了。当初小小的希腊曾赢得它的公民的忠诚，而新建立起来的这个庞大的政治实体却长期未能取得相同的成绩。个人作为一个独立的实体得到重视，人们不得不从个人生活着眼来解释哲学。怎样使个人得到充分的发展？对此有两种答案：一种与基督教精神截然不同，不可能加以利用；另一种有部分相似，因而对基督教神学影响很大，这就是伊壁鸠鲁的学说和斯多葛主义。

伊壁鸠鲁(Epicurus，前342—前270)一生大部分时间居住在雅典。他教导说，精神上的快乐是人追求的最高目的，当处于消极状态时，就达到最完满的境界，此时一切烦恼和不安都归于寂灭。由此可见伊壁鸠鲁本人不应对加在他的学说上的各种非难负责。事实上，就他本人的生活而言，他是一位禁欲主义者。他认为，精神快乐的最大敌人是无名恐惧，其中最主要的是怕神震怒和怕死。这两种恐惧都是没有根据的。神虽然存在，但他们既不创造世界又不管理世界。这里伊壁鸠鲁和德谟克利特(Democritus，前470？—前380？)一样，认为世界是由永远存在的原子在不断变化的随意组合中形成的。万物皆为物质，甚至人的灵魂和神本身都是物质的。死亡结束一切，但死亡并非不幸，因为在死亡中没有任何意识保留下来。因此，说到宗教，伊壁鸠鲁不感兴趣。这一学派流传甚广。罗马诗人卢克莱修(Lucretius，前98？—前55)，在其才华横溢的作品《物性论》(*De Rerum Natura*)中，表现了伊壁鸠鲁学说中较有价值的一面；但该学说总的影响是破坏性的，导致追求感官的快乐。

与伊壁鸠鲁同时代的犹希麦如(约前300)认为，古代宗教中的神只不过是神化了的人，神话和传说在他们头上加上神圣的光环。

解释并鼓吹这一观点的有罗马诗人恩尼乌(前239? —前170?)。与伊壁鸠鲁学说类似的，有伊利斯的皮罗(前360? —前270?)及其追随者，他们提出的观点完全是怀疑主义的。不但事物的真实性质不可能得知，即最佳的行动方针也同样可疑。实际上皮罗和伊壁鸠鲁一样也将逃避烦恼和不安作为人生的理想。基督教与这些学说绝无相似之处，虽然护教士们利用过犹希麦如的见解来攻击异教神话，教父们也利用怀疑主义论点来强调人的理性极其有限。

另一种答案即斯多葛主义，是古代非基督教伦理思想中最杰出的代表，某些方面与基督教很接近，某些方面又相距甚远。其代表人物为芝诺(Zeno，前? —前264?)、克雷安德(前301—前230?)和克吕西普(前280—前207)。斯多葛主义起源于雅典，但兴盛于希腊境外，特别是在罗马。塞涅卡(前3?—65)、爱比克泰德(60? —?)和马尔库斯·奥勒留皇帝(121—180)是斯多葛派影响很大的人物。使徒保罗幼年时，斯多葛主义在塔尔苏斯正大为流行。斯多葛主义主要是一个庞大的伦理体系，然而其中有些内容也可以被看作是宗教。它关于宇宙的思想十分奇妙地是唯物主义的。凡现实的都是物质的。但物体的精细程度却差别极大，精细的贯穿于粗糙的之中。精细与粗糙的区别大致相当于精神之不同于物质。斯多葛主义尽管修改了赫拉克利特的许多观点，但仍然与他很接近。万物来源于有活力的热。热形成宇宙，并使宇宙和谐；热使万物在不同程度上发展；热贯穿于万物之中，也是万物的归宿。这与赫拉克利特所说的火相似，但热比火更进一层。它是有智慧的；是自觉的世界灵魂；是万物之中存在的理性；是逻各斯；人的理性是其中的一个部分。热就是神，是万物的生命和智慧，它实实在在住在我们的体内。我们能“跟随这住在我们体内的神”，因为这个原因，人可以像克雷安德说到宙斯时那样说：“我们也是你的儿女。”一般人所说的各种神，不过是从这个神流溢出的各种力量罢了。

既然整个世界中只存在一个智慧，所以只有一个自然律，只有一个指导所有人的行为准则。一切人在道德上皆是自由的，人都是上帝的儿女，所以人皆为兄弟。生活中人有身份地位之不同，只是出于偶然。在发现自我的地方追随理性，这是人最高的责任，无论君王或奴隶，都应受到同样的赞赏。所以，顺从理性，即逻各斯，是人所追求的唯一目标。幸福绝不是正当的目的，虽然尽到责任之后随之带来一定的幸福。彻底顺从的最大敌人是激情与贪欲。这些东西颠倒人的判断力，必须排除净尽。神鼓励一切好的行为。不过这种关于神的概念基本上是泛神论的。

斯多葛哲学主张严格的苦行主义。认为存在着充满一切而又主宰一切的神性的智慧——逻各斯。强调凡做好事的，无论贵贱，都应受奖赏。断言一切人皆为兄弟。这一切对基督教神学产生了深刻影响。其主要代表人物提出的信条及其效果都是高尚的。但它过于艰苦、狭隘而又缺乏同情，只有少数人可以追随。它承认许多人不可能达到它的标准，它的精神常常是骄傲的。而基督教则讲谦卑。虽然如此，斯多葛主义的影响仍然惊人。它给罗马培养了一些杰出的君主和很多优秀官吏。虽然它并未成为大众的信仰，却有许多身居高位的有影响的人物信仰它。它还使罗马法律得以改善。它将一种自然法的概念引入法理学中，用理性阐释法理，优越于一切人为的专横法规。它的学说中关于一切人生而平等的主张，逐渐改善了奴隶制度中最残酷的一些方面，罗马的公民权也因之扩大。

在基督教兴起时，古代哲学诸体系经历了一些显著的变化。诸说混合的精神广为传播，各派哲学相互影响。例如，原本是严格的斯多葛派伦理学，被亚里士多德的中庸之道所缓和。而著名的斯多葛派哲学家波西顿尼乌斯(Poseidonius,前135—前51)则显示出受柏拉图主义的影响，事实上，他的思想是古代最为普遍的思想之一。除了对理性和神秘有兴趣外，他还有史学家和地理学家的兴趣。再者，在普卢塔克的作品中(见下面)，中期柏拉图主义

的折衷特点十分清楚。斯多葛的、亚里士多德的和毕达哥拉斯等所讨论的主题与柏拉图的熔为一炉。在很多基督教教父的思想中，这种希腊化思想的混合性表现得很明显。

我们可以说，在耶稣基督时代，在罗马和各行省中，除了伊壁鸠鲁主义和怀疑主义广泛流行之外，那些受过最优秀教育的人的思想还倾向于泛神论的一神论；倾向于上帝即是善的思想，这与过去希腊和罗马的诸神祇缺乏道德特征大相径庭；倾向于相信有一个主宰宇宙的神；并认为真正的宗教不在于仪式，而是效法神的道德品质；最后还倾向于以较人道的态度对待人。这种受过教育者的哲学思想中缺乏两个要素：一是只有通过相信神的启示才能得到确信；二是忠诚于一位有位格的神，这是后来基督教所特别强调的。

但是，一般人很少受惠于这些思想，他们仍沉溺于浓厚的迷信之中。如果说希腊和罗马古代宗教的吸引力已大大减弱，群众仍然信仰很多神，很多主。每一城市必有一位保护神，或男或女；每一行业，每一农庄，每一泉水，每一家庭，每一人生重大事件，诸如结婚、生育等也都有神明庇佑。这些观念也在基督教历史上以圣徒崇拜的形式出现。占卜者和巫师在无知群众中生意兴隆，其中尤以操这一行业的犹太人受光顾最多。尤其重要的是，一般人坚信，为了国家的安全和国运久长，有必要坚持以传统宗教仪式对古代的神祇加以崇拜。如果不如此，神必降灾，以示报复——这种见解后来导致基督教的受迫害。一般有识之士不很反对这些民间观念。他们大都认为传统宗教使社会安定，国家举行的宗教仪式是普通群众所必需的。塞涅卡说："聪明人遵守一切宗教习俗并不是为取悦于神，不过是服从法律罢了。"他的话直率地表达了这种哲学见解。

这期间犬儒学派的宣传者吸引了广大群众，帝国道德的败坏使古代提倡独立自足的这种学说得以复兴。古代鼓吹此说的是西诺普的狄奥根尼（Diogenes of Sinope，前400？—前325？）。

这些巡回宣传者大都粗俗，甚至猥亵，但其中也有象狄奥·克里索斯托姆(Dio Chrysostom，公元40？—112？)一类高尚的人。他指责罪恶和贪欲。他将乡村生活理想化并以此反对城市里富人的生活。他以一种普遍的、生来就有的上帝观为基础，宣扬世界和谐与真正的虔敬。犬儒派的巡回宣传及禁欲苦修的生活可能对后来基督教隐修主义的发展有些影响。

一些有作为的皇帝，出于爱国热忱，致力于将古代流行的宗教崇拜强化并将其修改为对国家和统治者的崇拜。把罗马国家加以爱国主义的神化事实上在共和时代即已开始。早在公元前195年，在士每拿已出现对“罗马神”的崇拜。罗马帝国甚得人心，因而这种崇拜在各行省得以巩固，它使各行省的治理比在共和时代有改善。早在公元前29年别迦摩已修建起敬拜罗马和奥古斯都的神庙。这种将皇帝当作国家的化身来崇拜，或更恰当地说，对他的守护神，或居于他体内的神灵的崇拜，很快传播开来。不久即由国家设置了祭司制度，按行省组织，不仅负责崇拜仪式也负责每年一度的大规模的运动会。这可能是罗马帝国早期宗教性质的组织的最高发展。至于它后来对基督教组织形式的影响达到何等程度，有待深入的研究。以现代观点去评价，这种制度与其说是宗教的不如说是爱国主义的。但是早期基督徒认为崇拜皇帝与献身基督，两者决不能调和。这种感情表现在《启示录》第2章第13节论别迦摩一节中。基督徒拒绝参加崇拜活动被视为叛逆，并因此而殉道。

人们需要一种比哲学或仪式更为深刻的宗教。哲学只能满足少数佼佼者；仪式能满足较多的人的需要，但无助于那些思想活跃或深感人生无价值的人。有人试图恢复那些正在消亡的古代通俗宗教。罗马帝国早期的几位皇帝，大都广修并保护庙宇。最努力复兴通俗宗教并使之净化的是希腊凯洛尼亚的普卢塔克(Plutarch，46？—120？)，他可以作为其中的典型代表。他批评了传统神话。凡是残暴的或行为不道德的神，他一概弃绝。他认为只

有一个上帝，大众所拜的神是人格化了的上帝的属性或从属于上帝的神灵。普卢塔克相信神谕，相信天助，相信来世的赏罚。他提倡极其严格的道德标准。他试图恢复已在消亡的古代宗教中最好的一些东西，但毫无成功的希望，从者寥寥无几。

那些渴望宗教的人，大多数接受了东方宗教，特别是那些具有救世性质，充满神秘主义，注重仪式的宗教。由于交通便利，特别是共和政体后期，大量奴隶从东方被送往罗马帝国西部地区，更促进了东方宗教的传播。在最初三个世纪，由于这些不属于基督教，且在某种程度上与之竞争的信仰的流传，当时的罗马帝国到处充满了浓厚的宗教气氛。因而，从这种意义上说，毫无疑义地促进了基督教的最后胜利。

在这些东方宗教中，有一个具有相当广泛的吸引力，却没有神秘成分的宗教，这就是犹太教。关于犹太教，另作详述。群众在思想上大都倾向于其它包含较浓的神秘色彩，具有更多救世意味和更为注重仪式的东方宗教，这些宗教对当时罗马世界宗教发展的意义已经越来越为我们所了解。这些东方宗教中最为流行的有发源于小亚细亚的大母神(赛比利)与阿提斯崇拜；埃及的伊希斯崇拜与萨拉匹斯崇拜；波斯的密特拉教。这些宗教互相掺杂混合，又与他们流传到的地区的更为古老的宗教相结合。大母神崇拜基本上是一种原始的自然崇拜，仪式中有纵欲的内容。公元前204年传入罗马，是第一个在西部广泛流传的东方宗教。至于伊希斯与萨拉匹斯崇拜，强调重生与来世，公元前80年在罗马即已很有基础，但长期遭受政府取缔。在所有这些宗教中最高尚的密特拉教，虽然在东方有绵延不断的历史，但直到100年才在罗马引起注意，二世纪末叶和三世纪，才广为流传，它特别受军人欢迎。在其后期，至少在罗马帝国流传时期，密特拉被认为就是太阳——康士坦丁以前罗马诸皇帝的太阳神(Sol Invictus)。这个宗教也和其它源出于波斯的宗教一样，其宇宙观是二元论的。

所有这些宗教都讲一位救世的神，而且都来源于自然崇拜。

各种不同的神话，都讲一位死而复生的神，在它们的影响下，生与死的自然交替要举行宗教仪式加以赞美，并应用到灵魂的重11 生，以此来克服死亡。所有这些宗教都认为新入教者以一种象征（圣礼）的方式分享所信的神的经验，与他同死，又与他一同复活；通常通过象征性地与他一同进步而分享神性并得到他的不朽的生命。这些宗教都有秘密的入教仪式，都有神秘的（象征性的）滌罪礼。在伊希斯和萨拉匹斯崇拜中，滌罪是用圣水沐浴；在大母教和密特拉教中，则用公牛的血，称为牛祭（*taurobolium*）。据记载，新入教者经过这种滌罪礼仪式，即得到"永久的重生"。这些宗教都应许信徒以来世的幸福生活。它们对这个世界的态度或多或少是禁欲主义的。有些宗教，如密特拉教，主张人皆为兄弟，信徒在根本上是平等的。

毫无疑问，早期基督教关于圣礼的教义的发展，如果不是直接受这些宗教的影响，至少也是受它们帮助创造并与之适应的宗教气氛的影响。

总结基督降世时异教世界的形势，我们可以说，在各种宗教纷乱杂呈中，在各种不同的表现方式（其中有些毫无价值）中，人们的某些宗教需要是显而易见的。一种适应这个时代需要的宗教必须讲一位公义的神，同时要让各种各样善的、恶的神灵有存在的余地；必须如犹太教那样有一种明白而肯定地启示人的意志的方法，这在犹太教中是一部权威的圣典；必须用与神的品格和旨意相一致的道德行为作基础去教化这个不要道德的社会；必须提出一种赏善罚恶的来世生活；必须有象征性的入教仪式并应许真正的赦罪；必须有一位赎罪的神，人们可以通过某种宗教仪式与之结合为一体；必须提出人皆为兄弟的教训，至少教徒之间应该如此。无论原始基督教可能如何简单，它必须具有，或采纳所有这些特点，才能征服罗马帝国，成为世界宗教。基督教正当"时机成熟"时兴起，"时机成熟"在这里的涵义比过去所理解的更为广泛。虽然早期基督教的发展打上了时代的烙印，受到时代的限

制，必须与基督教的永恒特征加以区别，但任何相信世界是由神的旨意安排的人不会否认，当时当地这种伟大的准备对基督教的产生具有重大意义。

第二章

犹太教的背景

耶稣诞生前六个世纪中，一系列外部事件在很大程度上决定了犹太教的发展。公元前586年，尼布甲尼撒征服耶路撒冷，犹太人就一直处于异族的政治控制之下。犹太人曾受治于古亚述帝国及其后继者波斯帝国和亚历山大大帝，亚历山大之后犹太属于埃及的托勒密王朝，其后属于安提阿的塞琉古王朝。波斯帝国征服巴比伦尼亚后，犹太人得以回归故土，政治上处于从属地位，但宗教制度几乎未被打乱；世袭祭司家族是这个国家的地方贵族。祭司中地位较高的逐渐变得关心政治，对宗教则漠然视之。高级祭司职位尤其令人垂涎，收入丰厚，又有政治影响。与此有联系的是一个由顾问和律法解释者组成的机构，称为长老议事会(Sanhedrin)，从希腊时代即已成立，人数最多不超过七十一人。由于这种管理制度，圣殿和祭司制逐渐代表了希伯来人宗教生活中较为正式的一面。另一方面，希伯来人自认为是生活在雅赫维的神圣律法之下的神圣民族，他们要求有一种与众不同的宗教。相对说来此时已不大有先知说预言。上述种种原因促使犹太民族转而研究律法，而这些律法又按照许多有增无已的传统来加以解释。就像今日伊斯兰教国家一样，犹太律法既是宗教戒律又是民法。律法的解释者，即经学教师，越来越成为人民的真正宗教领袖。犹太教逐渐成为信仰一部圣典及对这部圣典所作的为数

12

众多的传统解释的宗教。为了更充分地理解律法，实施律法，也为了祷告和崇拜，凡有犹太教之处，犹太会堂也发展起来。会堂的起源不详，或可追溯至巴比伦之囚时期。其典型形式是包括某一地区全体犹太人的地方性集会，由几位“长老”管理，其中以一位“会堂管理人”为首。这些人有权将违犯律法者革出教门或施以惩罚。礼拜仪式十分简单，任何一个希伯来人都可主领，但由“会堂管理人”负责安排。仪式包括祷告，诵读律法和先知书，翻译并有时加以讲解（讲道），然后是祝福。在犹太人的宗教生活中，祭司制已不具代表性，会堂的重要性日渐增加。在基督时代即将到来时，圣殿在犹太人的宗教生活中已越来越不是必不可少的了，以至公元70年时圣殿虽全部被摧毁，却无损于犹太教的诸要素。

在塞琉古国王的统治下，犹太人深受希腊化文化的影响，由此而造成高级祭司职位竞争者之间的分化。安泰奥克斯四世伊皮弗尼兹（Epiphanes，前175—164）强制推行希腊化文化，同时禁止犹太人的宗教崇拜和习俗。此举导致公元前 167 年马加比家族领导的大起义，最后犹太人取得一段时间的独立，持续至公元前63年被罗马人征服。这一希腊化文化时期的插入，给犹太人的生活带来深刻的分裂。马加比家族的统治者自己控制了大祭司的职位。虽然这个家族是靠反对希腊化文化和靠宗教热诚发动起义而得到领导地位的，却逐渐转向希腊化文化和纯粹的政治野心。在马加比家族的约翰·赫凯纳斯（John Hyrcanus，前 135—前 105 在位）统治下，后期犹太教宗派的区别日趋明显。赫凯纳斯及主要祭司家族与之结成同盟的贵族政治集团，逐渐被称为撒都该派——这一称呼的意义及其源流皆不可考，它基本上是一个世俗党派，没有强烈的宗教信仰。撒都该人的大多数观点代表了古代犹太教保守思想。所以，他们只承认律法，不相信对律法的传统解释。他们否认复活，否认个人的永生。同时，他们不否认古代关于善的或恶的神灵的观点。他们在政治上虽有影响，但在群众

中不受欢迎，因为群众反对一切外来影响并坚信对律法的传统解释。群众性的严守律法的态度的最好代表是法利赛人，这个名字的意思是“被隔离者”，代表一种无疑是很久以来就存在的态度，虽然这一名词本身只是在赫凯纳斯之前不久才出现的。正是在他的统治时期，历史上著名的法利赛人和撒都该人的斗争开始了。

总的来说，法利赛人并不是一个政党，尽管奋锐党人，或称“积极行动的人”，是从法利赛人中分化出来的。他们虽受到大多数群众的欢迎，但本身人数从来就不多。普通劳动群众在律法方面缺少深入细致的教育，也没有闲暇去作一个法利赛人。法利赛人对普通犹太教徒的态度是鄙视的。①但是，他们代表的却是被广泛接受的观点并且在许多方面显示出是巴比伦之囚以后犹太教发展的正常结果。他们最着重坚持传统所解释的律法，他们坚信存在着善与恶的精灵——这是一种关于天使和撒旦的教义，很显 14 然是受波斯思想的强烈影响。他们代表了关于肉体复活，将来的赏罚等信仰的成长，这些信仰在基督诞生前两个世纪中已有相当的发展。他们与一般群众一样，盼望弥赛亚即将降临。从很多方面看，法利赛人很该受到尊敬。从深受法利赛思想影响的那些人中，出了几位耶稣的门徒。使徒中最有知识的一位即是法利赛人，而且在成为基督徒多年以后仍自称法利赛人。②法利赛人的认真诚挚值得钦佩。法利赛派的失败有两重原因。他们认为宗教就是严守外表的律法，这样做就可得到善报。但仅守外表的律法容易导致忽视内心对精神上的公义的追求和个人与神之间建立热切关系的需要。那些失败的、有罪的、没有完全遵守律法的犹太人因不可能达到法利赛人的标准而被认为不能得到神的应许。他们把“迷途的羔羊”逐出以色列门外。因为这些原因，法利赛人受到基督的咒诅，确是罪有应得。

法利赛人和普通群众一样，出于强烈的民族意识和对上帝的

① 《约翰福音》，第7章，第49节。

② 《使徒行传》，第23章，第6节。

信心，盼望弥赛亚降临。每当民族遭受压迫时，对弥赛亚的盼望便愈加强烈。在马加比王朝早期，敬畏神的统治者使人民得享独立，所以对弥赛亚的盼望很淡漠。但在这个王朝的晚期，统治者抛弃了祖宗的传统。罗马于公元前63年征服犹太国。公元前37年到前4年，艾迪尤米亚人安蒂珀特之子，半犹太血统的投机分子希律，在罗马太上皇的统治下，作犹太国的分封王。这一时期，从犹太人的严格的观点衡量，形势也没有真正的改善。他在位时的确也实现了这个国家物质上的繁荣，重建了宏伟的圣殿，但仍然被看作罗马人的工具，而且他内心是赞成希腊化文化的。撒都该人和法利赛人都不喜欢希律派的人。希律死后国土分给他的三个儿子：阿尔基莱厄斯作犹太、撒马利亚和以士买的“总督”(前4—公元6)；希律·安提帕是加利利和比利亚的“郡守”(前4—公元39)；菲利普作加利利海东部及东北部主要是异教地区的“郡守”。阿尔基莱厄斯令人憎恨，被罗马皇帝奥古斯都废黜，继任者是罗马总督本丢·彼拉多(Pontius Pilate)，他从公元26年到38年担任此职。处于这种毫无希望的不利政治环境中，人们认为除非有神的帮助，否则对弥赛亚的盼望不可能实现。到了基督时代，这种对弥赛亚的盼望还包括以下内容：神将通过一位弥赛亚进行干预，推翻罗马政权，建立神的国；在这个国度中在大卫的子孙弥赛亚王的公义统治下，获得解放而具有无限力量的犹太教将繁荣昌盛；流散在罗马帝国各地的犹太人都要回来；一个黄金时代由此开始。但是，一般犹太人盼望的不过是由于神的干预，罗马统治被推翻，以色列王国得以恢复。据《马拉基书》第3章第1节载，人们普遍相信在弥赛亚到来之前，必有一位先驱为他预备道路。

大量启示文学作品对现实悲观厌世，把即将到来的时代描绘得灿烂辉煌，更助长了对弥赛亚的盼望。这些作品常假托古代圣贤的大名。在《旧约》正典中，有预言书《但以理书》，正典外有《以诺书》、《摩西升天记》及其它一些作品。在《新约》中这类作品

的例子是《启示录》，该书观点是基督教的，但使用了很多犹太教概念。这些作品滋养了一种盼望以及满怀希望的宗教态度，肯定抵销了法利赛人严格要求遵守律法的某些主张。

宗教生活的其它潮流也在巴勒斯坦流行，其程度和范围无法估计，但事实是显而易见的。远离正统犹太教中心的地区，特别是农村，有一种真正的神秘的虔诚信仰。在晚期《诗篇》中，在《新约》中提到的“虚心的人”和《尊主颂》、《以色列颂》① 中对此都有很好的描述。所谓《所罗门诗篇》也属于这一类神秘的作品。从这种多少含有神秘色彩的简朴的虔敬中，出现先知叫人悔改的呼吁，其中以施洗约翰的最为有力。

死海古卷的发现对我们了解这种虔敬信仰以及犹太教中不同于撒都该派和法利赛派的另一宗派的存在提供了大量的线索。这批古卷和位于死海西北岸边的库姆兰社团隐修处的遗址揭示出一个与艾赛尼派有些关系的团体的活动地点。关于艾赛尼派的情况，在一世纪的斐洛、乔西夫斯、大普林尼的著作中有所描述。很可能当时存在许多这样的社团，过着半隐修的生活（如正统艾赛尼派禁止结婚，但在库姆兰又允许结婚），与耶路撒冷正统犹太教抗衡。这些“清教徒”或者“誓约派”（可以这样称呼他们）相信他们是以色列的真正的教会，是忠实的遗民。他们尊重律法，自己解释律法，宣称得到特别的“启示”，维护律法的真义，使之免于被流行的解释所歪曲。他们尊敬一位“公义教师”（历史上是否实有其人尚不清楚）为真正的解经家。他们遵守定期净祓，每年举行一次仪式，重申圣约，还举行饼与酒的圣餐。此外，对违犯社团规则（保存于《会规手册》中）执行严格的教规。这个文件显示出他们高尚但略带律法主义的虔敬，而较神秘主义的一面则在保留下来的《感恩诗篇》中可以见到。他们的组织中有各式各样的职务，如“监督”、“撒督祭司”、“十二完人”即“长老”、“士师”及其它。最

① 《路加福音》，第1章，第46—55节；节68—79节。

后，他们强烈地盼望以色列得到拯救。他们相信一位新先知、新教师、大祭司、国王（弥赛亚的四个形象）将要出现，将流散的以色列人聚集在一起，打败他们的敌人，开始以色列王国的新纪元。

这些社团对施洗约翰及原始基督教有何影响，众说纷纭。但很清楚的是它们之间接触甚多；《新约》中没有提到一世纪犹太教的这一派别实在奇怪，但基督教受其影响甚大。施洗约翰和基督的早期门徒中曾有人一度属于这一类的团体，这不是不可能的。

晚期犹太教还有一个概念，因为它对基督教神学的发展有影响而具有重要性，这就是"智慧"的概念。事实上，"智慧"已被人格化，与神同在，与神同体，创造之前即为神"具有"，是神创造世界的代理人。① 这一概念可能受斯多葛主义的影响，从中可以看到无处不在的神性的逻各斯概念，但这一概念比其对应的希腊思想具有更多的伦理意义。这两种概念都是容易被吸收的。

研究犹太教，人们自然首先想到巴勒斯坦。巴勒斯坦是犹太教的故乡，基督教也发源于此。但巴勒斯坦境外的犹太人，影响了罗马帝国的整个宗教生活，又因为他们与希腊化思想的接触而反过来又影响了犹太教本身，所以犹太人的流散意义重大。犹太人的流散，始于亚述和巴比伦的征服，以后在许多征服者统治时期，其中值得注意的是在埃及托勒密王朝时期，罗马共和后期以及罗马帝国初期，犹太人又继续流散。估计数字仅出于猜测，但在基督诞生时，巴勒斯坦境外的犹太人约为境内的五至六倍，这是有可能的。犹太人在亚历山大城的人口中占相当大一部分。他们已扎根于叙利亚和小亚细亚。在罗马也能见到犹太人，但人数较少。罗马帝国境内的城市没有犹太人的极少。犹太人种族感强，外邦居民对他们没有什么好感，但他们经商有道，统治者看重他们的好品德。他们对宗教的慎重态度普遍受人尊重，反过来

---

① 《箴言》，第3章第19节；《诗篇》，第33章第6节。

他们又有传教的热诚，这使他们的宗教给人深刻印象。这种流散的犹太人的宗教传到周围外邦人中，它远比巴勒斯坦的法利赛人的宗教简单。它讲一位神，其旨意已启示在《圣经》中，一种奋发有为的道德，一种赏罚分明的来世生活以及几条比较简单的诫命：守安息日、割礼和食肉的禁忌。它传到哪里，就在那里建立会堂，礼拜仪式简单，没有繁文缛节。这种宗教对外邦人有强大的吸引力。除了那些完全皈依犹太教的外邦人外，犹太教会堂还拥有一大批半归化的信徒，即"虔诚的人"，这些人大多是早期基督教传教的对象。

反之，流散在外的犹太教也受到希腊化文化的极大影响，特别是受希腊哲学的影响，尤以在埃及的犹太教所受影响为最深。在埃及的亚历山大，早在托勒密·菲勒代尔弗斯(Ptolemy Philadelphus)统治时(前285—前246)，《旧约》就被译成希腊文，即所谓"七十子译本"，供人阅读。从此以后，这部犹太圣典被广泛理解；而在此以前，因为用一种难懂的语言写成因而少有人能阅读。在亚历山大，《旧约圣经》里的宗教思想与希腊哲学概念，特别是柏拉图的和斯多葛的概念明显地结合在一起。在亚历山大阐释这种混合思想最有影响的代表是斐洛(Philo，前20?—42?)。他认为，《旧约》是最有智慧的一本书，是真正的神的启示，摩西是最伟大的导师。但他使用隐喻解经法，发现《旧约》与柏拉图主义和斯多葛主义的精华和谐一致。相信《旧约》与希腊哲学基本一致这一观点，对基督教神学的发展有深远的影响。这种用隐喻解释《圣经》的方法极大地影响到后来基督教对《圣经》的研究。在斐洛看来，这个唯一的上帝创造世界，把这个世界作为他的善的体现。上帝与这个世界之间的联系是一些神性的能力，部分地被看作是上帝的属性，部分地被看作是有位格的存在。在这些能力中，最高的一种为逻各斯，它是从上帝自身的存在中流溢出来的。上帝不仅以他为代理人创造世界，而且其它一切能力也从它流溢而出。上帝通过它创造出理想的人，实际的人只是其拙劣的摹本，是逻

各斯及其它较低级的精神力量创造出来的。甚至人堕落后，还能藉着逻各斯这个神的启示的代理者，而上升到与上帝结合的地步。斐洛关于逻各斯的概念远比前面提到过的《箴言》中的"智慧"更富于哲理性；《新约》中关于逻各斯的教义的源流，与其说出自斐洛的思想，不如说出自"智慧"的概念。然而，在怎样将希腊化思想与希伯来思想结合方面，他作出了伟大的示范。在后来的基督教神学中，二者果然结合在一起了。在罗马世界的其它地方，斐洛所代表的这种结合过程都比不上在亚历山大发展得如此充分。

第三章

耶稣及其门徒

18

为耶稣预备道路的是施洗约翰，早期基督徒把他看作弥赛亚的"前驱"。他过着禁欲生活，在约旦河流域传道，宣扬审判以色列人的日子即将到来，弥赛亚就要降临。施洗约翰蔑视一切宗教的形式主义，也不重视亚伯拉罕的血统。他以古代先知的精神传他们的信息："你们当悔改，行事公义"。他对各阶层的人讲道都十分简单，绝无律法主义的内容。① 约翰为其门徒施行洗礼，此举象征洗去他们身上的罪（或者象征性地表示顺服即将来临的火之河，上帝藉火之河涤净世界和拯救世界）。他教给门徒一种特殊的祷告。耶稣说他是最后一位先知，也是最伟大的先知之一。虽然其门徒中有很多成了耶稣的门徒，但有一些仍坚持不变，直到保罗在以弗所传道时，还见到过他们。②

关于耶稣的生平事迹，传记材料十分缺乏，不象现代人的传

① 《路加福音》，第3章，第2—14节；《马太福音》，第3章，第1—12节。

② 《使徒行传》，第19章，第1—4节。

记那样可以得到充分的材料。福音书记载的主要是耶稣基督神迹的见证，其细节无疑由于早期教会的经历和处境而受到渲染。学者们对福音书中记载的许多事件的历史准确性，有截然不同的意见。但在福音书中，耶稣的主要品格和教导却跃然纸上。他生长在加利利的拿撒勒一个木匠之家简朴的环境中。那个地方的人，因为种族相当混杂而被犹太的人种较纯的犹太居民所歧视。但当地人仍忠于希伯来的宗教和传统，克勤克俭，自尊自重，特别是充满对弥赛亚的盼望。耶稣就在这种环境中长大成人，其经历事迹已不可考，但从他后来传道的情形看来，他一定有深刻的灵性洞见并得到"上帝和人的喜爱"。

耶稣受施洗约翰传道的吸引，抛弃了这种恬静的生活，到约翰那里去，并由约翰在约旦河中给他施洗。通过这次受洗，他深信他是上帝选定在那即将到来的天国里完成独特使命的人，这个天国是驾着云彩降临的人子那样属灵的人物所开创的。耶稣到底是否把自己看作弥赛亚？这是一个大有争议的问题。关于试探的故事暗示，耶稣并不自认为是当时广大犹太人盼望的弥赛亚，他也拒绝政治的或追求私利的解决办法。这个天国是上帝之国，是上帝开创的，并不需要事先推翻罗马统治。这个天国属于心地纯洁的人，他们承认自己有罪，悔改并接受天上的父关于爱的基本要求及其它要求。

19

耶稣受洗后立即开始在加利利传扬天国的福音并医治疾病，不久便有很多人跟随他。在他周围聚集起一批亲密的同伴——称作使徒，此外还有一大批不是那么亲密的门徒。他传道的时间持续了多久，无法断定，有可能在一至三年之间。当他所传信息明显表现出属灵的性质，当他对法利赛主义的敌视态度为人所看出时，他遭到了攻击。他最初的追随者中有很多人离开了他。他向北走，到达推罗和西顿，然后进入该撒里亚的腓立比。据福音书记载，在这里他的弥赛亚使命为其门徒所认识。但是，他觉得无论有什么危险，他必须到耶路撒冷去作见证。面对愈来愈大的敌意，

他以英雄的勇气到了那里，最后在那里被捕并被钉死在十字架上。当时是本丢·彼拉多(26—36)任总督，时间可能是29年。其门徒四散，但很快又聚集起来，重新鼓起勇气，因为他们高兴地相信他已经从死里复生，仍然活着。以上寥寥数语便是对一个迄今为止最具感化力的人物生平的勾勒。

按照耶稣的教训，所谓上帝的国，其含义是承认上帝的权威和承认上帝为天父。我们都是他的儿女，所以我们应当爱上帝，爱邻人。① 所有我们能帮助的都是我们的邻人。② 但现在我们缺少这样的爱心，所以我们需痛悔我们的罪，转向上帝；有了这种痛悔和相信(悔改和信仰)的态度，就能得到上帝的宽恕。③ 上帝之国的伦理标准是能构想出的最高标准。"你们要完全，正像你们的天父是完全的。"④ 它要求人必须对自己极端严格，⑤ 对别人无限宽容。⑥ 饶恕别人是得到上帝饶恕的必要条件。⑦ 人生有两条道路，一条宽大好走，另一条狭窄难行；其结果前一条通向毁灭，后一条引入永生。⑧ 耶稣和他的同时代人一样，有强烈的末世论观念。虽然他觉得上帝之国已经开始，⑨ 但在最近的将来才会更有力地展现出来。当前的时代行将结束，为期似乎不远。⑩

大多数这些观点和说法无可怀疑地与当时流行的宗教思想是一致的，但它们总的影响是革命性的。"那些听见耶稣教训的人都很惊奇，因为他的教训满有权威，跟经学教师不同。"⑪ 他能够这

① 《马可福音》，第12章，第28—34节。
② 《路加福音》，第10章，第25—37节。
③ 《路加福音》，第15章，第11—32节。
④ 《马太福音》，第5章，第48节。
⑤ 《马可福音》，第9章，第43—50节。
⑥ 《马太福音》，第18章，第21—22节。
⑦ 《马可福音》，第11章，第25，26节。
⑧ 《马太福音》，第7章，第13，14节。
⑨ 《马可福音》，第4章，第1—32节；《路加福音》，第17章，第21节。
⑩ 《马太福音》，第10章，第23节；第19章，第28节；《马可福音》，第13章，第30节。
⑪ 《马可福音》，第1章，第22节。

么说，他的门徒中最微小的，也比施洗约翰伟大，① 天地要消逝，他的话却永远存在。②他叫劳苦背负重担的人，到他那里去得到安息。③他应许那些在人面前承认他的人，他要在天父面前承认他们。④ 他宣告说，除了儿子和得到儿子启示的人，没有人认识父亲。⑤ 他宣布他自己是安息日的主，⑥ 按当时一般人的想法，在上帝赐给犹太人的律法中，没有比安息日更神圣的了。他肯定地说他有赦罪的权柄。⑦ 另一方面，他也同样清楚地感觉到自己的人性以及由此而来的局限性。他自己祷告，也教门徒祷告。他说，世界末日何时到来，他不知道，只有父亲知道。⑧ 在他得荣耀时，谁可以坐在他的左边，谁在右边，不是他自己能决定的。⑨ 他祷求父亲的旨意而不是他自己的旨意得到完成。他在十字架⑩ 上痛苦时呼喊说："我的上帝，你为甚么离弃我？"⑪ 这些话表现了他的位格的奥秘性。其神性与人性都很明显。至于二者如何集于一身，这是超乎我们经验的事，因此也超乎我们的理解能力；但教会总是在这个问题上纠缠不清，常常不是强调了一面，就是排斥了另一面。

耶稣以爱上帝爱邻人为内容的虔敬思想代替了当时强调外在形式、讲求善功以及注重宗教仪式的犹太教思想。在这种虔敬思想中，上帝是父亲而邻人是弟兄。它主要表现在内心的态度及精神生活上，其结果是外在的行动。这种生活的动力就是个人对耶

---

① 《马太福音》，第11章，第11节。
② 《马可福音》，第13章，第31节。
③ 《马太福音》，第11章，第28节。
④ 《马太福音》，第10章，第32节。
⑤ 《马太福音》，第11章，第27节；《路加福音》，第10章，第22节。
⑥ 《马可福音》，第2章，第23—28节。
⑦ 《马可福音》，第2章，第1—11节。
⑧ 《马可福音》，第13章，第32节。
⑨ 《马可福音》，第10章，第40节。
⑩ 《马可福音》，第14章，第36节。
⑪ 《马可福音》，第15章，第34节。

稣基督的信从，他是父亲的启示，是得到上帝救赎的人类的典型。

耶稣的教训及其作为，因为他的门徒相信他的死不是终结而是死而复活，从而获得了巨大的意义。至于他们是如何得到这一信念的，是历史上最令人困惑的一个问题。但他们有这一信念，则是毫无疑问的事实。似乎首先是彼得获得这一信念，①至少以这一点而论，他被称为“盘石”使徒，教会就建立在他之上。所有早期使徒都有这一信念。这一信念也是保罗皈依基督教的转折点。21 这一信念鼓励了四散的门徒，使他们重新聚集起来，为复活作见证。此后，他们有了一位复活的主，虽高升于荣耀之中，仍很关心他们。这位犹太人盼望的弥赛亚，比犹太教想象的具有更深刻的宗教现实性。他实实在在地活过，死了，为拯救他们而从死里复活。

这一信念由于五旬节那天的经验而加深了。那天圣灵降临的情况到底如何或许已无法再现。可以肯定的是用多种外语宣讲福音与后来所谓讲灵语决不是同一回事，②也不是《使徒行传》中所记载的评论，说他们不过是“喝醉罢了”③，对这一评论，彼得觉得有必要答复。但是重要的是这些属灵的现象表现了基督的恩赐和能力是看得见，听得着的。④对这些初期基督徒说来，这是胜利地开始了与活着的主建立关系，对这一点的确信支配了使徒教会的大部分思想。人们相信，如果门徒通过信仰、悔改、洗礼，明白承认归顺那升天的基督；基督也将赐他以圣灵，同样明白地承认他是门徒。五旬节实在是主的节日；五旬节虽不能说是教会的生日——耶稣及其门徒联合时教会就诞生了，但五旬节标志着一个新时代的开始，因为在这一天宣扬了福音，门徒们获得了基

① 《哥林多前书》，第15章．第5节。

② 见《哥林多前书》，第14章，第2—19节。

③ 《使徒行传》，第2章，第13节。

④ 《使徒行传》，第2章，第33节。

督与他们同在的信念。至此以后，皈依这一新信仰者与日俱增。

第四章

巴勒斯坦的基督徒社团

耶路撒冷的基督徒社团似乎发展很快。不久就有加利利和犹太的居民，还有流散在外的犹太人，甚至一些希伯来祭司也参加进来。这个基督徒团体很早就采用了“教会”这一名称。此词原先的意义似乎不仅仅是“聚会”，用以区别那些承认耶稣为弥赛亚的会众与那些不承认这一点的犹太人。然而这个词也和它在《旧约》中的用法有联系。在七十子译本中，它被用来指以色列全体人民是上帝所呼召的会众。这对纯粹的以色列人、上帝的真实子民是一个恰当的称呼，早期基督徒感到自己正是这样的人。早期耶路撒冷的基督徒，仍到圣殿礼拜，遵守犹太律法。但是除此而外，他们有自己的特殊的仪式，每日在私人家中一起祷告，互相劝勉和“擘饼”。① 这“擘饼”的目的有二：它既是维系团契的纽带，又是帮助穷人的一种方式。当时耶路撒冷的教会，指望主即将到来，因而成为一个期待的团体，其中富人拿出财物支援那些经济不宽裕的，所以他们“所有的东西大家公用”②。但这一行动的意义远不止于此，这是主的最后晚餐的继续，用以纪念耶稣基督在受难之前与他的门徒共进晚餐。因而它一开始就具有圣礼的意义。

22

耶路撒冷教会组织形式简单。起初以彼得为首，地位稍次的是约翰，整个使徒和他们结成一团。传说到《使徒行传》成书之时，他们已经形成了一个管理机构，这尚属疑问。由于周济穷人的事

① 《使徒行传》，第2章，第46节。

② 《使徒行传》，第2章，第44节。

需有人管理，所以指定了一个七人委员会。①这事被看作执事团的起源，但它更可能是长老制的开始，用以照顾当地教会的需要。无论如何，不久在保罗组织的教会中就有“长老”出现。②毫无疑问，这种组织形式来源于犹太教的撒喀尼姆（Zekenim），这些人组成公会，管理各个地方教会，解释律法，负责赈济；同时这一形式也受到像库姆兰社团那样的组织设立“长老”负责管理的影响。

耶路撒冷教会充满对弥赛亚的盼望，刚开始时盼望的形式似乎很粗俗，不如耶稣教导的那样属灵。③他们忠于基督，认为他很快就要回来，但是“基督必须留在天上，直到万物更新的时候”。④他们认为要得救必须悔改，不但要痛悔个人的罪，而且要痛悔以色列人不承认耶稣是弥赛亚这一全民族的罪。表示悔改和效忠基督之后，还要奉基督的名受洗，作为洗去罪恶，开始新关系的象征，然后就会得到赐与的圣灵，作为上帝认可的印记。⑤受希腊化文化影响的法利赛犹太人起而反对教会，反对他们宣传耶稣就是弥赛亚，担心这将导致对传统仪式的不尊重。结果司提反被一伙暴民用乱石打死，成为教会的第一位殉道者。此事的直接后果是耶路撒冷教会部分地分散，将基督教种子撒播到犹太全境、撒玛利亚，甚至远至该撒利亚、大马士革、安提阿、塞浦路斯岛。据传说，所有使徒都四出传教，但确实为人所知作了大量传教工作的使徒是彼得，此外约翰也许做了很多工作，但后者的晚期事迹很多尚属疑问。

司提反殉道后，耶路撒冷教会有一段时间比较平静。但约在公元44年，又出现一次严重得多的迫害，是希律·亚基帕一世

① 《使徒行传》，第6章，第6节。

② 《使徒行传》，第14章，第23节。

③ 《使徒行传》，第1章，第6节。

④ 《使徒行传》，第3章，第21节。

⑤ 《使徒行传》，第2章，第37，38节。

(Herod Agrippa I)策划的。这位分封王41年登基，44年死，管理前希律王所辖领土。在此期间，彼得被关进监牢，但幸免于死；使徒雅各被斩首。传说耶稣受难后12年，使徒们离开了耶路撒冷，联系到这次迫害后使徒四散这一情况，这种传说很可能是真的。无论如何，此后彼得似乎偶然去过耶路撒冷；当地教会的领导便由"主的弟弟"雅各担任，在此之前雅各在教会中已有显著地位。① 雅各领导耶路撒冷教会直到约63年殉道为止。这一职位后来通常被称为"主教"，无疑与外邦教会中独掌大权的主教在很多方面相似。但没有任何证据说明雅各生前曾被称作"主教"。如果我们想想闪族人民宗教领袖的承继制度，特别想想与创始人有亲属关系者具有重要地位这一点，那么雅各在耶路撒冷的地位似乎很有可能是哈里发制度的萌芽。继雅各之后领导耶路撒冷教会的西门也被认为是耶稣的亲属，由此可见这种说法并非臆造，尽管他之被选任为领袖是在70年泰特斯攻克耶路撒冷以后。

雅各领导的耶路撒冷教会包括两个派别。两派都一致认为以色列古代律法对犹太基督徒具有约束力，但外邦基督徒是否也应该遵守，意见则有分歧。一派认为无论外邦基督徒或犹太基督徒，一律应遵守古代律法；另一派以雅各为代表，认为外邦基督徒有不受律法约束的自由，虽然他们并不赞成犹太人与外邦人同桌吃饭，而关于同桌吃饭，彼得至少有一次有赞成的倾向。② 公元70年耶路撒冷被毁结束了犹太人的反叛，耶路撒冷基督徒在围城前逃往珀拉才幸免于难，但所有巴勒斯坦的基督徒社团都受到致命的打击。在哈德良(Hadrian)统治时，自132年至135年的战争期间，犹太人的希望更加破灭，巴勒斯坦基督教势力所剩无几，奄奄一息。甚至在耶路撒冷第一次陷落之前，基督教势力较大的中心就已转移到罗马帝国其它地方。耶路撒冷教会及与之关系紧密的巴勒斯

---

① 《加拉太书》，第1章，第19节，第2章，第9节；《使徒行传》，第21章，第18节。

② 《加拉太书》，第2章，第12—16节。

24 坦基督徒社团对整个基督教的发展就丧失了直接的和永久性的影响。不过因为这里是基督教的发祥地，耶稣的生平和言行的许多纪念物保存于此，当地教会的重要性就仅在于此了。

第五章

保罗与外邦基督教

前面已经提到，对基督教的迫害使司提反殉道，基督教因这次迫害而传播到巴勒斯坦境外，一些不知姓名的传教士向犹太兄弟传讲基督的福音。在安提阿，传教活动规模更大。安提阿是叙利亚首都，当时第一流繁华的国际城市，希腊人、叙利亚人、犹太人聚居于此。在这里，这一新信仰传播到希腊人中。这种传道的结果使福音在外邦人中流传。接受新信仰的人被人称作“基督徒”——这一称呼虽然早就在异教徒中流行，但耶稣的门徒直到二世纪之后很久才开始使用。安提阿还不是传教活动要达到的最远地区，在克洛迪厄(Claudius)统治期间，从51年到52年，有不知姓名的传教士在罗马宣传基督教导致犹太人骚乱，引起罗马政府注意。但是，在早期，安提阿是基督教发展的中心。外邦人皈依基督教后必然出现皈依者和犹太律法的关系问题。如果将犹太律法强加给外邦信徒，则基督教只能是犹太教的一个宗派；如果外邦信徒不受犹太律法的束缚，基督教就可能成为一个世界宗教，但要失去大批犹太人的同情。这一必然的冲突的解决，主要是使徒保罗的功劳，经他的努力，后一种度量大的主张获得了胜利。

保罗，其希伯来名字为扫罗，它使人想到便雅悯支族中的英雄扫罗王，而保罗正是该支族中的一员。他生于塔尔苏斯的西利

西亚，祖先是法利赛人，但其父却获得了罗马的公民权。塔尔苏斯是教育胜地。保罗诞生时，斯多葛学派正在那里讲学。他生长在一个严格的犹太人家庭，我们没有理由相信他曾受过正式的希腊化教育。他绝不至于象亚历山大的斐洛那样希腊化。但是，一个生长在这样一个城市里的机敏青年，不可能不在他正统的犹太家庭之外，接受许多希腊化思想的影响，熟习更广阔的外界的政治和宗教的环境。虽然如此，保罗却是在拉比们的传统之中长大成人的，他后来到耶路撒冷受教于著名的大迦马列——这时他年龄多大已无从知道了——也是为了作一个经学教师。至于基督传道的事，除了普通人中流行的传闻外，他还知道什么，也已无法断定。他的法利赛观点是相当急进的，认为犹太人只有严格遵守律法才能成为圣洁的民族，而他自己的所作所为，用严格的犹太律法的标准去衡量，也是“无可责难”的。但是，作为一个有深刻灵性洞见的人，即使在他作为一个法利赛人的时候，他也从内心深处对自己在品格培养方面取得的成绩感到不满足。律法未赋与他真正的内在的公义。就是在这种心灵状态下，他接触到了基督教。如果耶稣不是真弥赛亚，那末他受难是罪有应得，他的门徒受迫害也是理所当然；如保罗确信耶稣是上帝所拣选的，那末他势必要完全地归顺他，律法必将因上帝的干预而废除，因为耶稣正是因为反对法利赛人对律法的解释而受死，而保罗又只承认这种解释。

25

保罗的事迹的具体日期都是出于推测，他一生中的那次大转变可能发生在35年。当时他被差遣去迫害基督徒，正行走在去大马士革的路上时，看见了异象，那已升天的耶稣，召他作使者。这一经验实质如何只能凭推测，但对保罗来说，这一经验之真实性及其对保罗的转变所产生的巨大威力却是毫无疑义的。此后，他不仅相信基督教所断言的关于耶稣的一切事迹，而且感到自己完全献身于基督，这一献身的含义是与基督在精神上的合一。他可以这样说：“现在活着的，不再是我自己，而是基督在我生命里

活着。"①旧的律法主义从此被抛弃，律法的价值也随之丧失。对保罗而言，此后的新生活是全心全意侍奉升天的主、住在人心里面的基督。他感到复活的耶稣是他最紧密相依的朋友。现在他以新的眼光去看待人、神、罪和世界。他的最高愿望是按基督的旨意行事，基督所赢得的也就是他的。"无论谁一旦有了基督的生命就是新造的人；旧的已经过去，都变成为新的了。"②

像保罗这样性格热烈的人，这种转变立刻就在他的行动中表现出来。这以后几年他的经历我们几乎不知道。起初他到阿拉比亚去——按当时这一地名所指的范围，不一定在大马士革南面很远。他在大马士革传道。在他改变信仰之后三年，他曾到耶路撒冷作短期访问，在那里他住在彼得和"主的弟弟"雅各家里。他曾在叙利亚和西利西亚工作好几年，其间遭遇危险，苦难，身体虚弱。③关于这次传道，我们所知极少。他不可能不向外邦人传道；当时安提阿由犹太人与外邦人组成的教会已发展为一个重要的教会，由耶路撒冷派遣到安提阿的巴拿巴遇到教会出现纠纷时，自然要请保罗来评判。可能在46年或47年，巴拿巴请保罗从塔尔苏斯到安提阿。当时安提阿已成为基督教的一个重要活动中心。正如当地教会相信地那样，保罗和巴拿巴服从圣灵的指引，遂从安提阿出发，开始了他们的旅行传道。他们先到塞浦路斯，由此前往别加、皮西迪亚的阿提阿、伊科尼翁、路司得，最后到达特庇——这就是《使徒行传》第13章至第14章所描绘的第一次传道旅行。显而易见，这是当时教会历史上最有收获的一次传教活动。这次活动在小亚细亚南部建立起一批教会，后来保罗称之为加拉太教会。不过许多学者发现加拉太教会在小亚细亚较北部和中部地区，但据记载保罗并未到这些地方传过教。

安提阿教会的兴盛以及塞浦路斯和加拉太等地犹太人与外邦

① 《加拉太书》，第2章，第20节。

② 《哥林多后书》，第5章，第17节。

③ 这些事情，《哥林多后书》第11，12章中略有所述。

人混合教会的出现在更大范围内提出外邦人与犹太律法的关系问题。安提阿教会处于混乱之中，因为从耶路撒冷来的访问者断言："除非你们遵照摩西的律法接受割礼，你们不能得救。"① 保罗决定作出一个先例。他带着提多和巴拿巴一起到耶路撒冷去私下会见教会领袖。提多是一位未受割礼的外邦基督徒，可以作为不受犹太律法束缚的基督徒的具体例子。结果是雅各、彼得和约翰热诚地承认保罗在外邦人中传的道符合基督教精神，并商定划分传教区域。耶路撒冷教会领袖们继续在犹太人中传道，当然坚持犹太律法；保罗和巴拿巴仍在外邦人中继续传自由的福音。② 这个决定尊重双方的意愿，但却不可能完全执行。在混合教会中，教徒与律法的关系怎么办？守律法的犹太人与不守律法的外邦人能否在一起用餐？彼得到安提阿教会去就遇到了这一问题。③ 这导致在耶路撒冷教会中进行一场公开讨论并对同席吃饭作了规定——这就是所谓耶路撒冷会议，这大约是49年的事。④ 在保罗看来，只有犹太人与外邦人完全平等，事情才好办；彼得和巴拿巴则认为规定同席吃饭的条件才是重要的。保罗顶住了他们两人的意见。但由于安提阿教会在此问题上与耶路撒冷教会意见一致，保罗只得基本上孤军奋战。

此后短短几年是保罗传道活动最伟大的时期，全部保罗书信都是在这时写的。由于他与巴拿巴在同席吃饭问题上各持己见，对巴拿巴的表弟马可的行为又有不同意见，两人因此分手，保罗带着有罗马公民身份的耶路撒冷基督徒西拉同行。⑤ 在加拉太地区旅行传道时，他得到提摩太作助手。因为不能在小亚细亚西部工作，保罗一行人进入马其顿，在腓立比和帖撒罗尼迦建立教会。

27

① 《使徒行传》，第15章，第1节。
② 《加拉太书》，第2章，第1—10节。
③ 《加拉太书》，第2章，第11—16节。
④ 《使徒行传》，第15章，第6—29节。
⑤ 《使徒行传》，第15章，第36—40节。

他们在雅典不受欢迎，在哥林多的十八个月传道工作却很成功(约51—53)。就在这时，犹太教的卫教士们正在加拉太暗中破坏他作为使徒的权威。他从哥林多向这些教会写了他那著名的书信，不仅为自己的传教工作辩护，而且也说明基督徒不应受犹太律法的束缚。这封书信是普世基督教的宪章。他也给帖撒罗尼迦教会写了信，解决他们在受到迫害时的特殊困难以及在盼望基督来临上的一些问题。

保罗带着亚居拉和百基拉到以弗所，这两位是他在哥林多的同事；到以弗所后把他们留下，他自己前往耶路撒冷和安提阿作短暂逗留。待他回到以弗所时，基督教已在当地扎根。他在以弗所工作了三年(53？—56？)。大体说来，这三年的成绩卓著，但也有很多阻力。有时形势危险以致保罗"连生存的希望都没有了"①，最后只好逃离该地。保罗在以弗所期间，哥林多教会内出现不道德的事，又发生派系冲突，导致否认他的权威，所有这一切加重了他作为使徒的担子。他因此而给哥林多教会写了些重要的书信，而且他本人离开以弗所到哥林多住了三个月。他的使徒权威恢复了，在哥林多逗留期间，他写成了他最伟大的书信——《罗马书》。

与此同时，保罗对弥合他和外邦基督徒与耶路撒冷教会普通信徒之间的裂痕从未失去希望。他在外邦基督徒中收集到一笔钱作为对耶路撒冷母会的感恩捐款，并不顾明显的危险，决定亲自送到耶路撒冷。关于耶路撒冷教会接受这笔赠款的情况，关于保罗如何谈判弥合裂痕的情况我们都无从得知，只知道他到耶路撒冷不久即无疑以煽动暴乱罪遭逮捕，作为罗马政府的囚徒被解送到凯撒里亚。

在凯撒里亚坐了两年牢(57？—59？)，并无结果。保罗以罗马公民的身份上诉罗马帝国法庭，又被送往罗马，一路上冒了很

---

① 《哥林多后书》，第一章，第8节。

多风险。在罗马仍被监护，这样过了两年(60？—62？)，其中至少有部分时间住在他自己租的房子里。这期间他写了《歌罗西书》、《腓立比书》给他热爱的教会，此外还有两封短简给腓利门和提摩太(《提摩太后书》)。他是否出狱，是否继续旅行传道，这些问题在学者中仍有不同的意见，但现有的那么一点证据似乎显示他未能出狱。传说他在罗马城外通往奥斯蒂的路上被害，此说没有理由否定，只是年代不清楚。传说保罗在64年尼禄大迫害基督徒时殉道，但那次残酷迫害与保罗殉道的地点不同，或许保罗殉道略早于那次大迫害，但与这次迫害有联系。 28

保罗为普世的，不受犹太律法束缚的基督教而进行的英勇奋斗上面已有充分叙述，关于他的基督论下面再加以研究。① 他是基督教神学的奠基者和改造者吗？他本人一定会认为这是对他的诋毁而严加驳斥。但是原始基督教的简单信仰由一位受过训练的头脑加以解释势必在形式上有所改变。纵然保罗把自己从拉比那里学来的知识以及对希腊化文化的一些感受带进基督教神学思想中，但他那深厚的基督徒感情使他比其它早期门徒更深刻地理解基督的思想。作为神学家的保罗往往与福音书中所描绘的基督有不同之处，但作为基督徒的保罗却是与基督极为一致的。

保罗关于不受律法束缚的自由的概念绝不是从唯信仰论的角度来降低道德的价值。如果旧的律法已经过时，那末基督徒要受"赐生命的灵的律法"的约束。那些心中有圣灵的人要体贴"圣灵的事"，要"治死身体的恶行"。② 保罗培养教徒时，显然给予他们许多关于道德的教训，他对得救的过程有一套明确的理论。就本性而论，人是第一个人亚当的后裔，因此承继了他的罪；③ 就继嗣而论(这是当时罗马人的一种观念)，人是上帝的儿女，因而分

---

① 见边码第33—34页。

② 《罗马书》，第8章，第2，5，13节。

③ 《罗马书》，第5章，第12—19节。

享了第二亚当，即基督的福泽。①这种福泽与基督之死和复活有特殊的联系。保罗认为：这两件事有超验的意义。他的态度在《加拉太书》第6章第14节中表达得很明白："至于我，我不夸耀别的，我只夸耀我们的主耶稣基督的十字架。"这样夸耀十字架，理由有两方面：赦罪和完成救赎都要借助于十字架；②同时它也是信和爱的新的生命的来源和动机。③将基督之死提高到这一步肯定是一个新的观点。对保罗而言，基督复活的意义也同样重要。复活证明基督是上帝的儿子，④是我们也将复活的应许，⑤是人重新过灵性生活的保证。⑥由此，保罗传讲："耶稣基督和他死在十字架上"⑦亦是"耶稣及其复活"⑧。

人成为第二亚当的儿女，全凭上帝通过耶稣白白赐与人类的恩典的力量。人完全不配得到这恩典。⑨上帝要给谁，或者不给谁，完全由他本人的意志而定。⑩从人这一方面来说，信仰是接受恩典的唯一条件。⑪"如果你口里宣认耶稣为主，心里相信上帝使他从死里复活，你就会得救"。⑫这一教义最为重要，因为它使基督徒生活的本质不仅仅是相信有关基督的一切，也不是纯粹法庭上的释罪——新教神学家常常这样解释保罗，而是与基督建立一种赋与生命的个人关系。正如波舒哀指出的那样⑬：尊耶稣

① 《罗马书》，第8章，第15—17节；《哥林多前书》，第15章，第45节。
② 《罗马书》，第3章，第24—26节。
③ 《加拉太书》，第2章，第20节。
④ 《罗马书》，第1章，第4节。
⑤ 《哥林多前书》，第15章，第12—19节。
⑥ 《罗马书》，第6章，第4—11节。
⑦ 《哥林多前书》，第2章，第2节。
⑧ 《使徒行传》，第17章，第18节。
⑨ 《罗马书》，第3章，第24节。
⑩ 《罗马书》，第9章，第10—24节。
⑪ 《罗马书》，第3章，第25—28节。
⑫ 《罗马书》，第10章，第9节。
⑬ 《主基督》，格丁根，1913年。

为"主"起源于叙利亚外邦教会，有可能起源于安提阿，当地人一向习惯用它来称呼他们所尊敬的最崇高的对象，因此很自然地用它来表示对自己的新"主人"的虔诚。对保罗来说，这个称呼集中表现了他的信仰。基督是"主"，他自己是"奴仆"。相信基督的复活也是必需的，因为复活是证明耶稣是上帝之子的最圆满的证据。①

基督徒的生活是充满圣灵的生活，所有的恩典、恩赐及指引皆由圣灵而来。具有圣灵的人是新造的人，他从此再也不过"肉体"的生活，而过圣灵的生活。但这使人心完全改变的以及住在人心里的圣灵是由基督而来，如果基督与每位信徒都有这种赋与生命的关系，以至所有真正的基督徒的生活都必须与基督合而为一，那末基督与信徒的团体——教会之间的关系同样是赋与生命的。保罗使用的"教会"一词具有两种含义：一指地方教会，如腓利比、哥林多、罗马的教会，"在他们家里的教会"；一指全体信徒，即真正的以色列人。从后一种含义讲，教会是基督的身体，各地教会只是其部分。②教会的所有工作人员，所有属灵的恩赐都来自于基督。③基督是教会的生命之源。各种恩赐都证明基督是荣耀的主。④

保罗也如同一般早期使徒那样，认为基督复临和世界末日就要到来，不过他的观点有些改变。在他的早期书信中，他显然相信这一切都将发生在他还活着的时候。⑤当他生命行将结束的时候，他感到可能他会死在基督来临之前。⑥对于复活，保罗最有信心。但关于复活，希伯来人的观念和希腊人的观念并不一致。

---

① 《罗马书》，第1章，第4节。

② 《以弗所书》，第1章，第22，23节；《哥罗西书》，第1章，第18节。

③ 《以弗所书》，第4章，第11节；《哥林多前书》，第12章，第4—11节。

④ 《以弗所书》，第4章，第7—10节。

⑤ 《帖撒罗尼迦前书》，第4章，第13—18节。

⑥ 《腓立比书》，第1章，第23，24节；《提摩太前书》，第4章，第6—8节。

希伯来人主张肉体复活；希腊人则主张灵魂不朽。保罗并未总是把自己的观点阐释清楚。《罗马书》第8章第11节看来象是希伯来人的思想，而《哥林多前书》第15章第35—54节一大段又是希腊人的思想。一切人都将受审判，① 即使得救的人，得到的赏赐也各不相同。② 万物最终都要屈服于父上帝，连耶稣基督也一样。③

第六章

使徒时代的结束

30 多数使徒的活动及其结局都不为人所知。从保罗在罗马写的书信看，彼得那时不可能在罗马。但是，保存下来的某些迹象愈来愈显示出彼得很可能到罗马作过短期停留，当时正值尼禄迫害基督教，彼得被钉在十字架上，从而殉道。④ 彼得曾到过罗马，特别是他死在罗马，使他永远和罗马教会连结在一起。此外，关于约翰在以弗所是不是住过，就更不能肯定了。

尼禄对基督徒迫害虽然很残忍，但涉及的范围有限。64年7月，罗马城发生大火，大约在尼禄煽动下，将纵火罪名加到基督徒身上，以此转移舆论对他本人的注意。许多基督徒在梵蒂

① 《哥林多后书》，第5章，第10节。

② 《哥林多前书》，第3章，第10—15节。

③ 《哥林多前书》，第15章，第20—28节，

④ 《彼得前书》，第5章，第13节；《约翰福音》，第21章，第18，19节；《克雷芒一书》，第5章，第6节；依纳爵：《致罗马教会书》，第4章，第3节；伊里奈乌：《反异端论》，第3卷，第1章，第1节；罗马的盖耶斯，见尤西比乌著《教会史》，第2卷，第25章，第5—7节。

冈花园中受严刑拷问致死，尼禄使他们的殉道极其悲惨。① 从此以后他在基督教传统中被当作敌视基督的典型；但是罗马的教会并未被消灭，反而更坚强了。70年，犹太人叛乱结束时耶路撒冷被毁，这一历史事件有更长远的影响。这次事变之后，已经衰微的巴勒斯坦教会对教会重大事件所具有的影响力几乎消失。这再加上外邦人大批皈依基督教，保罗争取外邦基督徒不受犹太律法约束的斗争因而迅速失去现实的重要性。安提阿、罗马和一世纪末叶以前的以弗所是基督教发展的主要中心。信徒绝大部分来自下层阶级，② 但也有些上层社会的人，特别是上层社会的妇女。如腓立比的吕底亚。③ 而地位更高的，可能是执政官弗莱维乌斯·克雷芒及其夫人弗莱维亚·多米蒂娜。这两个人，在95年罗马皇帝多米香统治下，一个被处死，另一个被逐出罗马。罗马教会将多米蒂娜的墓穴看作是教会最古老的墓穴之一。多米香统治时期（81—96）对基督徒的迫害，不得其详，但在罗马和小亚细亚，其迫害一定是残酷的。④

从70年到110年的四十年间，虽然也能收集到一些零星资料，但仍是教会史上模糊不清的时代。在此期间，教会本身急剧变化，这就更令人遗憾。当教会的特征又可清晰地加以描述时，教会关于基督教的一般概念与保罗的已有惊人的不同。这期间，除了这位伟大的使徒之外，还有若干不知名传教士在活动，而且无疑由于外邦人大批皈依基督教，带来许多基督教以外的各种观念，从而改变了基督教的信仰和习俗，特别是关于圣礼、禁食以及礼拜仪式的出现等方面。过去信仰圣灵直接引导人，这一信念 31

---

① 塔西陀《编年史》(Tacitus, *Annals*)第15卷，第44章；艾耶尔《古代教会史资料汇编》(Ayer, *A Source Book for Ancient Church History*)第6页。

② 《哥林多前书》，第1章，第26—28节。

③ 《使徒行传》，第16章，第14节。

④ 《克雷芒一书》，第一章；《启示录》，第2章，第10，13节；第7章，第13，14节。

虽未完全消失，但已很微弱了。这一时期，教会组织本身也发生了具有深远影响的变化。关于这一点以后再叙述（见边码第36页以下）。

这种非保罗思想的基督教，虽然找不到证据说明是外邦思想的渗透，但可从《雅各书》中看出一些端倪。该书写于一世纪末或二世纪初，神学思想不多，大部分讲的是伦理。按该书作者的观点，基督教是一套正确的原则，必须切实加以实行。信仰不是保罗所阐述的与基督建立全新的、赋与生命的个人关系，而是理智的信念，必须用适当的行动加以补充。信仰是一种新的、简明的道德律。①

福音书是在这模糊不清的年代中完成的。教会史上没有比福音书的成书历史更为困难的课题了。看起来似乎在更早一些时候，耶稣的教训就被编纂为语录到处流传，但其年代至今不能确定。据流传于罗马的一种较早较可靠的说法，《马可福音》的成书年代不早于75年至80年。本书的编写不纯粹按照历史年代，书中所采用的材料显然以是否能说明教义和教会习惯而定。《马太福音》和《路加福音》的成书年代大约在80年至95年之间，大量采用耶稣语录及《马可福音》的内容写成。《马太福音》可能是在叙利亚写成的，而《路加福音》的写作地点，我们有理由相信，是罗马或安提阿。《约翰福音》与众不同，很有可能在以弗所写成，年代在95年至110年之间，当时还有一些福音书流传于世，有一些片断保存至今，但其价值都不如被教会定为正典的四福音书高。到公元一世纪末，所有尚存的耶稣的事迹的回忆似乎都已收入福音书中。这种情况可能是由犹太人的大战以及巴勒斯坦希伯来教会之衰落造成的。由于有了这几本福音书，教会对基督的生平才有所了解，这是教会极为贵重的遗产。而且由于有了这几本福音书，后人才可据此修正那些不顾耶稣在世时所传信息而作的片面解释，甚至

---

① 《雅各书》，第1章，第25节；第2章，第14—26节。

象保罗传讲的一些伟大信息，也有这种情况。

第七章

32

关于耶稣的解释

如何看待基督教的创始人耶稣？随着基督教在各地传扬，必然要出现这个至关重要的问题，这也是教会在每一个时代都必须考虑的问题。前面已指出，最早的基督论把耶稣看作弥赛亚。耶稣是犹太人盼望的弥赛亚，不过比一般人所盼望的弥赛亚有大得多的宗教含义。他已经死了，但这只是短短的一段时间；① 他现在高升在荣耀之中。但对他作为世人的生活我们到底怎么看？其中并没有“荣耀”——人们通常使用这个词时那种意义上的“荣耀”——可言。耶稣生前过着谦卑的生活，死时和一个奴隶一样，这一切被解释为应验先知的预言。上帝曾预言“基督必须受苦”。②早期犹太基督徒思想中老是想着以赛亚先知关于上帝仆人必须受苦的预言，“为了我们的过犯，他受伤”③，在彼得早期的讲道中，称基督是上帝的“仆人”或“孩子”（παῖs Θεοῦ）。④ 基督在复活之时得到荣耀，他现在“已被高举在上帝的右边”⑤。关于上帝的仆人先受苦然后被高举这一原始基督教的观念存留下来。《彼得前书》第 3 章第18—22节——虽然其中渗入了很多保罗的思想——有这种观念。在克雷芒（罗马的）从罗马给哥林多教会写的信中（给93—

---

① 《使徒行传》，第 3 章，第21节。

② 《使徒行传》，第 3 章，第18节。

③ 《以赛亚书》，第53章，第 5 节。

④ 《使徒行传》，第 3 章，第13，26节；第 4 章，第27，30节。

⑤ 《使徒行传》，第 2 章，第32，33节；第 4 章，第10，12节。

97）也可见到。①这种见解不必含有先在的思想，也没有讲清楚基督与上帝的关系，对这个问题它还没有考虑出结果。

不久出现了一种明显的区别。门徒所认识的耶稣是他在人世的生活，现在他们是通过耶稣在被高举中给大家的恩赐来认识他的；过去他们藉肉体去认识他，现在他们则藉圣灵去认识他。②这就是说：一个是作为历史人物的耶稣，一个是作为信仰对象的基督。至少从表面去考虑，这两个方面并不容易调和。作为历史人物的耶稣生活在一个固定的地方，受人类所受到的空间和时间的限制。作为信仰对象的基督则是所有基督仆人的主，藉圣灵在同一时刻在不同地方显现，无所不在，无所不知。保罗认为基督教的一个标志是无论什么地方的人都能向基督呼告。③保罗自己也向基督祈祷求告。④保罗最隆重地声明，他的使徒身分决不是来源于人，而是来源于上帝和基督，在这里他把上帝和基督相提并论。⑤很明显，作为信仰对象的基督的这些属性和能力很像具有神性；这样就提出了基督与上帝父的关系问题，这在以前是不曾提出过的，因为早期使徒的思想远远没有保罗的敏锐，他们受的训练和教育也不如他高深。

33 保罗很熟悉希伯来神学，熟悉希伯来神学中关于创世以前即与上帝同在的神性的“智慧”观念。⑥他对斯多葛哲学，对这一哲学中的逻各斯学说都有了解。逻各斯是充塞宇宙的、无所不在的、产生万物的神性的理性，在许多方面与希伯来人的“智慧”有相似之处。他知道以赛亚关于受苦仆人的看法。所以保罗将那被高举的耶稣与神性的智慧——逻各斯——视为同一，不仅是容易的，而

---

① 《克雷芒一书》，第16章。

② 《罗马书》，第1章，第3，4节。

③ 《哥林多前书》，第1章，第2节。

④ 《哥林多后书》，第12章，第8，9节。

⑤ 《拉加太书》，第1章，第1节。

⑥ 《箴言》，第8章，第22，23节。

且是自然的；这个智慧——逻各斯——一定是先在的，总是与上帝同在的。他是“上帝的灵”，[①]“上帝的智慧”[②]。“因为上帝完整的神性在基督的人性中”[③]。不仅如此，就象斯多葛哲学中的逻各斯一样，他是创造的代理者；“藉着他，也为着他上帝创造了整个宇宙”[④]。虽然保罗并没有明确地称基督为上帝，[⑤]但他教导说基督在品格上与上帝一致。基督是“无罪的”[⑥]，他充分显示了上帝之爱，这爱大于任何人类之爱，是基督徒生活的原动力。[⑦]因此，很清楚的是，虽然保罗常常称基督为人，却赋与他一种特殊的地位，把他看作与上帝同等。

对保罗说来，如果作为信仰对象的基督是先在的，并且永在于荣耀之中，那么如何解释作为历史人物的耶稣呢？他是受苦的仆人。[⑧]按更早些时候的彼得的观点，耶稣那样谦卑地服从上帝，因此得到大的报偿，“因此，上帝高举他，达于至高之处，赐给他那超越一切的名号……众口要宣认：‘耶稣基督是主’”。保罗把耶稣全部作为人的生活看作是卑微的。他的一生事实上是有意义的。“上帝藉着基督跟人类建立和好的关系。”[⑨]然而只是“因从死里复活”，他才被“以大能显示他是上帝的儿子”。[⑩]这样，保罗的基督论将希伯来人的和外邦的概念以出色的方式结合在一起。在他的基督论中，上帝的仆人耶稣基督先受苦然后被高举，他具

---

① 《哥林多前书》，第2章，第10，11节。

② 同上，第1章，第24节。

③ 《哥罗西书》，第2章，第9节。

④ 同上，第1章，第16节。

⑤ 《罗马书》，第9章，第5节的译文有这个意思，但因各种原因，有人否认这是保罗的原意。

⑥ 《哥林多后书》，第5章，第21节。

⑦ 《罗马书》，第8章，第39节；第5章，第7，8节；《加拉太书》，第2章，第20节。

⑧ 《腓立比书》，第2章，第6—11节。

⑨ 《哥林多后书》，第5章，第19节。

⑩ 《罗马书》，第1章，第4节。

有先在的神性智慧，是上帝创造的代理者，他还有救赎的能力，为了拯救人类降世为人、受死而又从死里复活。

然而，保罗死后不过十多年时间，一种不同的解释就出现了，这一解释很可能代表一派独立的思想。这就是《马可福音》，84 其作者并不知保罗主张的基督先在的观念。按他的观点，基督在受洗时被上帝收为儿子。① 这部福音书的作者力求指出，此后基督在世为人的遭遇，无不显示出他是上帝的儿子。他在世时的确过着卑微的生活，但其中也有荣耀，保罗对此连暗示也没有。基督的身分不必等复活后才得到证实，当他受洗时那天上的声音就宣布他是上帝的儿子。他第一次出来传道时那位被邪灵附身的人就称他为“上帝的圣者”(第1章，第24节)，那些附在人身上的邪灵也称他为“上帝的儿子”(第3章，第12节)。当耶稣在彼得、雅各和约翰面前改变形象的时候，也有天上的声音宣告说：“这是我亲爱的儿子。”(第9章，第2—8节)对基督在世时并未被普遍承认为上帝的儿子一事，马可的解释是，因为他告诫邪灵和门徒不要让别人知道他的身份(如：第1章，第34节；第3章，第12节；第5章，第43节；第9章，第9节)。这显然与保罗的解释大相径庭。

马可的观点显然不能使与他同时代的人满意。其中没有真正的“道成肉身”的理论，它远没有把耶稣是上帝之子的道理解释透彻。如果基督一生中有一段时间的生活证明他是上帝之子，为什么不能说他一生都是上帝之子呢？这一点影响了后两部福音书的作者，马太和路加。和《马可福音》一样，这两部福音书中也没有保罗关于“先在”的教义的痕迹——这两位作者隶属于与保罗的神学和哲学不同的领域。但是他们主张，基督从成胎起就显示出自己是上帝之子。他的降生不同凡人。他们也和马可一样，认为基督在世的生活并不仅仅是卑微的。

但是对那些深受保罗思想影响的人，甚至这样的解释也不能

① 《马可福音》，第1章，第9—11节。

使他们满意。因此，第四部福音书约在95—110年出现了，地点可能是在以弗所。该书大受欢迎，不仅因为它对基督的含义作了灵性的深刻解释，而且因为它将长期流传的有关基督论的种种不完整思想融合为一。在这本以约翰为名的福音书中，关于先在的思想，关于基督的创造活动等和保罗的观点一样充分彻底。基督就是逻各斯，就是那“与上帝同在”的道，“道就是上帝”；“万物都是藉着他造的”（第1章，第1，3节）。虽没有像《马可福音》和《路加福音》那样提到从童贞女降生的事，但是已真正提出道成肉身，只是未加阐释。“道成了肉身住在我们中间”（第1章，第14节）。较早的福音书都讲基督在世的生活既是卑微的，也是荣耀的，这一点在第四本福音书中阐述得更为深透。基督一生的主要目的是他要“显出他的荣耀”（第2章，第11节；参看第1章第14节）。他对那位撒马利亚的妇女说他是弥赛亚（第4章，第26节）。他被看作是“将自己和上帝当作平等”（第5章，第18节）。他记得他的先在的荣耀（第17章，第5节）。他成功地度完一生，明白他所负的崇高的神圣使命。在叙述客西马尼园的故事时，没有出现那哀婉动人的祷告，求父亲撤去那苦杯。① 在被钉十字架的时候，也没有那痛苦的喊叫：“我的上帝，为什么离弃我？”② 而是说：“成了！”③ 带着一种预定计划已完成的感觉而死。毫无疑问，这种基督论很能满足第二世纪时人们的需要。它对于基督即是主的解释正好顺应那个时代一般基督徒对基督的看法。它将以前各种基督论中有价值的部分综合在一起了。虽然后来出现不同的意见，但它形成了后来教会的正统教义。

除了这种《约翰福音》中的基督论外，还有一些较为朴素，较少哲学内容的基督论流传下来。在二世纪时称为伊便尼派的一个犹太化的基督教激进派，从它遗留下来的晦涩不明的教义来看，

① 《约翰福音》，第18章，第1—11节；参看《马可福音》，第14章，第32—42节。

② 《马可福音》，第15章，第34节。

③ 《约翰福音》，第19章，第30节。

即属于这一类。他们认为，耶稣是约瑟和马利亚的儿子，他彻底遵守犹太律法，因此上帝拣选他为弥赛亚。他改善了律法，给它增添了新内容，他将再次降世，为犹太人建立弥赛亚的国。罗马的赫马(Hermas of Rome,115—140)的主张也属于这一类，但与伊便尼派完全不同。他竭力将保罗关于"那创造万物又圣洁先在的圣灵"①与先受苦后被高举的仆人结合起来。"仆人"被描写为上帝葡萄园中的奴隶，他"就是圣灵居住在内的肉体……他正直地过完一生，又纯洁又高尚，没有玷污圣灵。"②作为奖赏，上帝拣选了这个"肉体"，即耶稣，"为圣灵的伴侣"。这奖赏不是给耶稣的，他不过是先行者，"因为所有的肉体，只要是洁净没有玷污的，有圣灵住着的，都将得到奖赏"。③可见这在某种意义上是嗣子论。要将历史的耶稣和信仰的基督调和在一起，对缺乏哲学思想的人来说不是容易的事，即使在哲学解释中，两者的对照也多与二世纪出现并广为流传的诺斯替主义有关。

《约翰福音》在基督论的发展上所具有的意义已经指明了；它对拯救所作的解释，影响也是很重要的。与它有关的是约翰书信。这些书信可能产生于以弗所地区，这是保罗工作过多年的地方，其见解是保罗式的，但向着神秘主义的方向有所发展。这种神秘主义的中心是关于生命和与基督合一的思想，二者都是保罗的，但其论述方式与保罗不一样。在约翰的作品中"生命"二字最为重要，凡是通过信仰认识基督的，皆有生命："认识你是唯一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，就是永恒的生命。"④作者认为，世人可以简单地分为两类："谁有上帝的儿子，谁就有这生命；谁没有上帝的儿子，谁就没有这生命。"⑤至于生命，作者

① 《类似集》，第5章，第6节。

② 同上。

③ 《类似集》，第5章，第6节。

④ 《约翰福音》，第17章，第3节；另见第3章，第16，36节；第6章，第47节；第10章，第27，28节等。

⑤ 《约翰一书》，第5章，第12节；参看《约翰福音》第3章，第36节。

并不仅指生存，而指纯洁快乐的永生。"现在我们是上帝的儿女，将来会变成怎样，还不明显；可是，我们知道，基督显现的时候，我们都会像他。"① 这种生命的基础在于与基督合而为一，这只有通过圣礼才能做到。这里人们不能不感到神秘宗教思想的影响。保罗也很重视圣餐礼。他认为，领圣餐就是"同领"基督的圣体和血，是"纪念"基督，通过领圣餐"宣扬主的死，直等到他来。"② 但在约翰著作中，比此更进一步："你们若不吃人子的肉，喝他的血，你们就没有生命。"③ 圣餐已经成为一种神秘的仪式，必须通过它才能与基督合而为一，从而获得快乐的永生。

约翰的著作在灵性上达到了最高的水平。现在我们来看看另一位与他同时代，同属一派的基督徒是如何看待这些问题的，这倒很有启发意义。此人名叫伊纳爵(安提阿的)(Ignatius of Antioch)，也是一位诚挚的基督徒，但在灵性上远不如约翰。约在110年至117年间，即图拉真皇帝在位的后几年，依纳爵在家乡因是基督徒而被判罪，被押赴罗马，投入斗兽场而死。依纳爵的生平事迹，我们知之甚少。但他有七封书信流传下来，其中六封是写给以弗所、马格尼夏、特拉勒斯、罗马、费拉德尔非亚和士每拿等各地教会的；此外的一封是致士每拿主教波利卡普的私人函件。在这些信中，他对旅途中得到的照顾深表感谢；同时告诫预防出现灵性的危险；并勉励大家团结一致。这些书信对基督教会制度史的影响以后将要提及。依纳爵的基督论与约翰作品中的同样崇高。基督的牺牲是"流上帝的血"。④ 他奉"耶稣基督我们的主"的名向罗马教会问好，但并没有将耶稣与上帝父看作完全等同。"按肉体说，他的确是大卫的后裔，但按神的意志和能力，他

---

① 《约翰一书》，第3章，第2节。

② 《哥林多前书》，第10章，第16节；第11章，第24，26节。

③ 《约翰福音》，第6章，第53节。

④ 《伊纳爵致以弗所教会书》，第1章。

是上帝的儿子。"[①]与约翰的观点一样，他也认为与基督的合一是人获得生命的必要条件："离开耶稣基督，我们就没有真正的生命。"[②]而这种生命是通过领圣餐而获得的。他说："擘开一个饼，这个饼是不死的药，是解毒的药，我们吃了它就会不死而与耶稣基督共享永生。"[③]依纳爵最有独创性的思想是，上帝的道成肉身是为了启示一个新的人类。基督以前的世界在魔鬼和死亡统治下，基督带来了生命和永生。[④]

在他们两人的著作中都说得救就是获得生命，就是将有罪的必死的生命转变为快乐的永生。这种思想来源于保罗的教训，通过叙利亚和小亚细亚学派的介绍而成为希腊语教会的得救概念。这个概念强调基督的位格和道成肉身。而拉丁教会关于得救的概念，我们将要看到，是与上帝建立正确的关系和罪得赦免。这些也来源于保罗的思想。它将主要重点放在上帝的恩典、基督的死以及赎罪上。这两种概念并不相互排斥。但后来在东西方神学思想的发展上，由于各自强调的不同，以致出现了双方的对立。

第八章

第二世纪的外邦基督教

到100年时，基督教势力在小亚细亚、叙利亚、马其顿、希腊、罗马，可能还有埃及牢固确立，但怎样传入埃及的尚不清楚。在罗马帝国西部，即令基督教传到那里，影响也微不足道。

① 《伊纳爵致士每拿教会书》，第1章。

② 《伊纳爵致特拉勒斯教会书》，第9章。

③ 《伊纳爵致以弗所教会书》，第20章。

④ 《伊纳爵致以弗所教会书》，第19，20章。

小亚细亚比其它任何地方都更基督教化。约在111年至113年间，比西尼亚总督普林尼向图拉真皇帝报告说，基督教影响了古老的神庙崇拜。①基督教有强烈的传教精神，不断扩张。但一般的基督徒，远远不能阐述清楚，甚至不能理解保罗和约翰作品中深刻的神学思想。它以简单得多的思想到处流传。这种思想对基督十分忠诚，主要把他看作认识真正上帝的启示者，是宣告一种简洁、崇高、奋发的道德"新律法"的人。这就是所谓"使徒后期教父"的主要思想，其中依纳爵除外，他的思想我们已经讨论过了。

这些基督教著作家被称为"使徒后期教父"，是因为长期以来人们相信他们是使徒们亲自教化的弟子，但事实上并非如此。他们是：罗马的克雷芒(Clement of Rome，约93—97)；安提阿的依纳爵(Ignatius of Antioch，约110—117)；士每拿的波利卡普(Polycarp of Smyrna，约110—117)；罗马的赫马(约100—140)；以巴拿巴 (Barnabas) 为笔名的作者，写作地点可能在亚历山大(约131)；另有一位无名作者写的讲道词，被称作《克雷芒后书》(*Second Clement*，约160—170)。还应归入使徒后期教父著作的有《十二使徒遗训》(*Teaching of the Twelve Apostles*，约130—160，但描写的是存留下来的早期情况)；还有一本无名氏的《致狄阿格内图书信》(*Epistle to Diognetus*)，一般也归入使徒后期教父著作中，但写作年代可能较晚。

38

基督徒认为自己是与众不同的人，是新的种族，是真正的以色列人。虽说他们也为罗马的国家及其统治者乞福，但他们认为自己不再是罗马公民，而是天国耶路撒冷的公民。②他们是教会，是"创建于日月被造之前"的教会，"世界也是为教会而造的"。③教会这一概念主要不是指世间基督徒的团体，而是天上

---

① 《书信集》，第10章，第96节；艾耶尔：《古代教会史资料汇编》，第20页。

② 《克雷芒一书》，第61章；赫马：《类似集》，第1章。

③ 赫马：《异象集》，第2章，第4节；《克雷芒后书》，第14章。

的国家，降于人世间，将分散各地的基督徒社团纳入其中。[1]门徒通过受洗才能加入教会，教会“建立在水之上”[2]。受洗礼意味着先相信基督教真理，保证过基督徒生活，并悔改。[3]礼拜仪式在星期日举行，在其它的日子也可能有礼拜。[4]这种从使徒时代就已开始的礼拜活动即分为两种：一种是大家聚会在一起读经、讲道、唱诗、祷告；[5]另一种是共用晚餐同时一并举行圣餐礼拜。至查斯丁在罗马写作他的护教文(153)时，已经没有共用晚餐的事了。圣餐礼与集会讲道同时举行，作为圣礼仪式的最后一项。[6]举行圣餐礼时同时为穷人献捐款。[7]礼拜仪式的开端可追溯至一世纪末期。[8]

基督徒的生活是禁欲的，谨守律法的。每逢礼拜三、五禁食，称为“岗位”，表示作为基督的士兵站岗守卫。[9]每日诵读三次主祷文。[10]“禁食比祷告好，但施舍比两者都好”。[11]再婚受到劝阻。[12]仅凭悔改并不能得赦免，还必须有补赎。[13]一个基督徒行善功，如果超过上帝所要求的——即份外善功——也将得到相应的奖赏。[14]对穷人，对孤儿寡妇慷慨施舍，有些人甚至卖身为奴

① 《十二使徒遗训》第9章。

② 赫马：《异象集》，第3章，第3节。

③ 查斯丁：《护教文》，第61章；艾耶尔：《汇编》，第33页。

④ 查斯丁：《护教文》，第67章；艾耶尔：《汇编》，第35页。

⑤ 查斯丁：《护教文》，第67章；另见普利尼：《书信集》，第10章，第96节；艾耶尔：《汇编》，第21，35页。

⑥ 查斯丁：同上书，第65，67章；艾耶尔：《汇编》，第33—35页。

⑦ 查斯丁：同上书，第67章。

⑧ 《克雷芒一书》，第59—61页；另见《十二使徒遗训》，第9，10章；艾耶尔：《汇编》，第38，39页。

⑨ 《十二使徒遗训》，第8章；赫马：《类似集》，第5章，第1节；艾耶尔：《汇编》，第38页。

⑩ 《十二使徒遗训》，第8章；艾耶尔：《汇编》，第38页。

⑪ 《克雷芒后书》，第16章。

⑫ 赫马：《训示集》，第4章，第4节。

⑬ 赫马：《类似集》，第7章。

⑭ 同上书，第5章，第2，3节；艾耶尔：《汇编》，第48页。

以此救济贫困。① 穷人为有钱人祷告，有钱人因此感到自己也得到报偿和帮助。② 富裕的教会用钱赎出罪犯，对远方的天灾人祸也施赈济，在这方面算罗马教会最为突出。另一方面，虽然也将奴隶看作基督徒兄弟，但并不提倡释放奴隶，唯恐他们因缺乏生计而堕入犯罪。③ 显而易见，较为富裕的人和社会地位较高的人发现人皆为兄弟的理想很难付诸实践。④

那些由异教改宗基督教的人，很难否定过去所信的各种神灵的存在。对他们而言这些神灵真有其事，但现在被视为敌视基督教的鬼魔。⑤ 二世纪的基督徒知道他们的仪式和神秘宗教的仪式有相似之处，但他们解释说这是因为神秘宗教是鬼魔拙劣的模仿。⑥ 因此，害怕鬼魔的影响是当时一个特点，由此而导致经常奉基督之名驱魔。⑦ 所有的人都相信肉身复活，相信最后的审判。⑧

第九章

基督教的组织

关于教职的起源和发展，由于互相矛盾的看法太多，致使这一问题成为教会史上最模糊不清的问题。教会史上再没有比这更

---

① 《克雷芒一书》，第55章。

② 赫马：《类似集》，第2章。

③ 《伊纳爵致波利卡普书》，第4章。

④ 赫马：《类似集》，第9章，第20节。

⑤ 查斯丁：《护教文》，第5章。

⑥ 同上书，第62章。

⑦ 查斯丁：《对话录》，第85章。

⑧ 《克雷芒后书》，第9章，第16节。

为困难的问题了，因为保留下来的确切的材料实在太少。在不同的地方，可能发展也不同，并非所有的初期教会都在同一时候形成同样的制度。但到二世纪中叶，各地教会都有了大体相似的组织。犹太基督徒的社会组织，前面已有所叙述。① 本章讨论外邦基督教会的组织情况。

严格地说，最早的外邦教会并无教职。保罗在致加拉太、哥林多和罗马诸教会的书信中均未提到当地的教职。如果存在教职的话，《哥林多前、后书》中不可能一点也不涉及。有一次似乎挨到了边，② 这就是劝诫当地教徒服从司提反这样的人的领导，但也不能说明他有教职。《帖撒罗尼迦前书》第5章第12节曾提到那些"主所选召来教导你们的人"，但到底指什么，也很不清楚。保罗早期书信显示，当时教会无论哪一种职务都被看作是圣灵的直接恩赐，圣灵感召个人各自为教会服务。③ 我们可以得出正确的结论：在不同时候，不同的人领受圣灵的恩赐，所以教会中有许多人可同时成为神赐灵感的领受者而为教会工作。保罗特别指出三种教会领袖是从圣灵得来的恩赐：使徒、先知、教师。④ 他把自己的使徒身分也看作恩赐。⑤ 使徒的主要工作是建立基督教会，先知和教师的工作是宣扬或阐释上帝的信息。先知和教师的工作有什么明确的差别不可能说清楚，但他们都是得到上帝恩赐的人。最大的犯罪就是不听圣灵通过他们的口而说出来的话。⑥保罗对自己建立的教会无疑派遣代表实行监督，聘请了年青的助手协助这一工作。⑦ 但很难将这种监督和任何创业者所行使的普通的

40

---

① 见边码第23页。

② 《哥林多前书》，第16章，第15、16节。

③ 《哥林多前书》，第12章，第4—11节，第28—30节；第14章，第26—33节。

④ 《哥林多前书》，第12章，第28节。

⑤ 《加拉太书》，第1章，第1节；第11—16节；《哥林多前书》，第14章，第18节。

⑥ 《十二使徒遗训》，第11章；艾耶尔：《汇编》，第40页。

⑦ 例如：《哥林多前书》，第4章，第17节，第6章，第10节中提到的提摩太，

监督区别开来。

但不可避免的是，初期教会对圣灵恩赐的无限信任被人滥用了。《十二使徒遗训》说明，那些寻求私利进行欺诈的人，妄称得到圣灵指引，从而不久即对教会造成损害。① 因此必须寻找一些方法以便识别真伪。在《遗训》和赫马的《训示集》中，② 以人的品格为识别真伪的试金石。在《约翰书》第4章第1—4节中，则用正统教训为标准。先知存在了很久，迟至赫马时代(100—140)在罗马还有先知，更不消说被教会判为异端的那些自称的先知，如蒙他努及其追随者，他们的存在时间则更晚。教会领导班子象这样随时变换，这种状况当然不能不有所改变。保罗请以弗所教会的"长老们"(πρεσβύτεροι)到米利都来，临别时他告诫他们说："你们自已要谨慎，也要为圣灵所付托你们照顾的全群谨慎。要牧养上帝的教会。"③ ——此处所用的έπίσκοποι 一词，即监督之意。这些人无疑是得了圣灵恩赐的，他们是被圣灵立为监督的。他们领受的这种恩赐，使他们成为对教会负有特殊责任的一些人。在保罗的一封晚期书信中，他提到腓立比教会中的"监督和执事"(腓立比书》，第1章，第1节)，即便这两个词只被理解为履行职责——一些人监督，一些人办理事务——但也比哥林多书信中提到的情况显然前进了一步。恩赐可能来自圣灵，但接受恩赐的人开始永久拥有教会的职务。这些地方性教会职务是如何发展起来的已不为人知；为了维持秩序，领导崇拜，同时也有犹太会堂的先例可循，这些都可能是教会职务发展的原因。在某些地方，没有先知和教师领导崇拜和管理教会，这也是原因之一。《十二使徒遗训》领导说："因此你们要自已委任监督和执事，他们应该是不辜负主，性格温顺，不贪钱财又真实可靠的人。他们为你们行使先知和教师的职责，所以，不可轻视他们，因为他们和先知教

① 《十二使徒遗训》，第11章；艾耶尔：《汇编》，第40页。

② 《训示集》，第11章。

③ 《使徒行传》，第20章，第17—29节。

师一样是你们应尊敬的人。"(第15章)在《腓立比书》、《以弗所书》以及《遗训》中，"监督"一词都用的是复数；罗马的克雷芒在93年至97年间写的书信中，关于罗马和哥林多教会的"监督"也用了复数。① 克雷芒还提到哥林多教会反抗"被委任的长老" 的事（第54章）；又提到"那些授人以监督职务"的人叫做"长老"(第44章)。士每拿的波利卡普在110年至117年间写给腓立比教会的书信中，仅提及长老与执事及其职责。赫马(100—140)似乎表示迟至他的时代，罗马教会中还有这种共同执行管理的职务。那时是 "长老在主持教会"②。他只提及"执事"和"监督"的职责。③

按照古代学者们的意见，比如说哲罗姆(Jerome)，这两种职务由同一个人担任，不过交替使用两个职务名称而已。大部分近代学者也持同一观点，这似乎可作定论。而已故的埃德温·哈奇(Edwin Hatch)(他的见解后来经哈拉克〔Harnack〕发展)则认为：长老是教会中年纪较长的人，从中选出监督。监督一定是长老，而长老未必都是监督。这是一个困难的问题。长老 (presbyter)一词就象英语中的 "elder"一样，在早期基督教文献中既指一般年长的人，又指"长老"这一职务。它到底指的哪一种不是每次都能分得很清楚的。但很明显的是，在公元100年以后相当长一段时间中，罗马、希腊、马其顿的教会领导，都是一个共同执行管理的监督小组，或长老—监督组成的小组，由一些执事作助手。这些人是教会选举的，④ 或者至少"得到全教会的同意"。⑤

与前面所提到的文献中晚期部分同时，还有一批著作提到一些地区的教会由三种职务组成神职班子：一位独掌大权的监督，几名长老和执事。每一地方教会各有一套这样的班子负责管理。

---

① 《克雷芒一书》，第42，44章。

② 《异象集》，第2章，第4节。

③ 《类似集》，第9章，第26，27节。

④ 《十二使徒遗训》，第15章；艾邓尔：《汇编》，第41页。

⑤ 《克雷芒一书》，第44章；艾邓尔：《汇编》，第37页。

这在《提摩太前书》与《提多书》中就有些迹象，虽然说得不明确。在这些大有争议的信中无论有多少保罗思想的成分，其中涉及教会组织的部分说明教会组织的发展大大超过保罗著作中提到的情况，因此难以设想是保罗同时代的作品。有趣的是，这些书信是写给小亚细亚以及附近的克里特岛的教会的，从其它资料看，小亚细亚正是最早出现独掌大权的监督的地区。

在这些书信中相对说来含糊不清的问题在依纳爵的书信（110--117）中就十分清楚了。他本人是安提阿的独揽大权的监督，① 他用各种方式提高以弗所、马格尼西亚、特拉勒斯、费拉德尔菲亚和士每拿各地教会中独掌大权的监督的权威。在这些教会中，他提到四位主教的名字。只有在给罗马教会的书信中，他没有提到独掌大权的监督，理由可能是当时罗马尚无这种监督。依纳爵认为独掌大权的监督的价值在于他是教会统一的中心，能有效地对抗异端思想。"避免分裂，分裂是万恶之源。服从你们的监督，正如耶稣基督服从父上帝，正如长老服从使徒。还要尊重执事。"② 当时的独掌大权的监督制还不象现在的主教制，不过是某一地方教会的首脑而已，最多是一个城市中几个教会的首脑。但依纳爵并没有将它看作是一种新的制度，而认为这种制度是已确立了的，虽然教会显然不象依纳爵所希望的那样完全服从这种监督。③ 但是，这种大权独揽的监督制很明显在保罗请以弗所长老到米利都④ 到依纳爵写作书信这一段时期中已经出现。

这种大权独揽的监督制是如何兴起的，这一问题只能仅凭推测。现代学者提出的原因有：领导崇拜活动、监督教会经济以便救济穷人以及举办其它慈善事业等。这些原因都是可能的，特别

---

① 《罗马书》，第2章。

② 《伊纳爵致士每拿教会书》，第8章。

③ 见《伊纳爵致费拉德尔菲亚教会书》，第7章，伊纳爵在这里宣称，他劝戒教会"没有主教，什么也别作"是出于圣灵感召，不是由于知道教会出现分裂。

④ 《使徒行传》，第20章，第17—25节。

是第一点更可能。我们还进一步注意到《遗训》强调设立定居的先知的重要性，地方教会以十分之一的收入供养他们。① 但无论怎么说，一个由数人组成的权力平等的委员会作领导实难长期维持有效的管理监督，而且小教会也没有能力供给一个以上的教职人员。所以，监督自然成了教会没有争议的领导。

我们还进一步注意到一个很重要的情况。罗马的克雷芒(93—97)，在罗马尚未出现独掌大权的监督的时代写的书信中，将教职的起源追溯至使徒的统绪。② 这种看法显然由于他误解了保罗在《哥林多前书》第16章第15、16节中的意思，虽然这样说对他的见解是否符合历史的真实有不利的影响，但并不是责难他在这一问题上的坚定信念。另一方面，依纳爵虽然使用最强有力的词汇强调独掌大权的监督在使教会团结一致方面的重要意义，却根本不知道有教职由使徒而来这一主张。两相结合，于是由使徒传下来的独掌大权的主教，在二世纪中叶以前出现了，使主教职位的尊严和权力大为提高。到二世纪60年代，这种专权的主教已很普遍。后来在与诺斯替派和孟他努派的斗争中，这种制度得到进一步加强。如果没有这样坚强的领导，教会是否能度过二世纪的种种危机就很难说了。

第十章

基督教与罗马政府的关系

43 起初罗马政府认为基督教是犹太教的一支，因此受到法律保

---

① 《十二使徒遗训》，第13章。

② 《克雷芒一书》，第42，44章；艾耶尔：《汇编》，第36，37页。

护。[1] 仇视基督教的犹太人不久就使区别明显化，到尼禄在罗马城迫害基督教时(64)，两教的区别已界线分明。当时罗马城基督徒受迫害，主要罪名倒不是他们信仰基督教，而是被控纵火——当时基督徒不受大众欢迎，因而动辄受人怀疑。到《彼得前书》写作时代(约90)，只要表白信仰基督教，就可能遭受刑罚(第4章第6节)。究竟从什么时候开始，凡"基督徒"就要被判刑，这不可能说清楚。由图拉真皇帝对比提尼亚总督普林尼(111—113)的批复推测，当时信仰基督教即被认为是犯法。既然一切基督徒皆为非法分子，图拉真从自己的观点看，认为他的处理是宽大为怀的。他指示不要搜捕基督徒，而且只要愿意通过向罗马神祇献祭而公开表示放弃基督教信仰，即可宣告无罪。只有那些坚持信仰的，才要判刑。[2] 对一个忠实的基督徒来说，这是一场考验，他们只能用生命去殉道。图拉真的后任哈德良(117—138在位)和安托奈纳斯·派厄斯(138—161在位)继续执行这一政策，但不准聚众起哄诬告。马尔克斯·奥里利厄斯(161—180在位)重新加强执行反对异教的法律(176)，开始了一个更严厉地迫害基督徒的时期，这一时期延长到科莫德斯(180—192在位)统治初期。新皇帝对基督教总的说来持一种漠不关心的宽容态度。作一名基督徒是非法的，随时可能受到极严厉的惩罚，所以信仰基督教就要经受不断的风险。但这一时期实际殉道的人数并不如三世纪和四世纪多。公元250年以前，没有发生过对基督教的普遍迫害。

对基督徒的指控是无神论和无政府主义。[3] 他们拒绝信仰旧的神祇被看作无神论；他们不参加皇帝崇拜看起来是大逆不道。[4] 基督徒行事为人，与一般世俗习惯大相异趣，因而公众容易相信对他们的种种指控，诸如作乱造反，或行为乖戾。对圣餐中基督 45

---

① 《使徒行传》，第18章，第14—16节。

② 普林尼：《书信集》，第10章，第97节。

③ 查斯丁：《护教文》，第5，6章；第11，12章。

④ 《波利卡普的殉道》，第3章；第8章，第10节。

临在说的误解导致人相信对基督徒食人肉的指控；深夜举行秘密的宗教仪式又使人相信他们放荡纵欲。①在这阶段出现的政府对基督徒的迫害多数是由群众哄闹围攻基督徒促成。例如156年士每拿的波利卡普殉道就是这种情况；177年在里昂和维恩有人指控基督徒行为不道德引起孤立基督徒的事，此事成为对基督徒实行严厉迫害的直接原因。②因此，这一阶段对基督徒采取的司法手段多半是地方官维持秩序，制止骚乱，少有以特殊罪名正式判决的。后来两种手段都用上了。基督徒继续英勇无畏地忠于基督，以当时社会的标准来衡量，他们的道德是高尚的，这就是对那些指控的最好回答。

第十一章

护　教　士

对基督徒的种种责难，罗马政府对基督教的仇视态度促使一些知识分子起而为之辩护，这些人被称作护教士。护教士的出现说明基督教已赢得社会上一些较有知识的人士的信仰，同时他们的著述显然又以知识阶层为对象。其中第一位护教士是夸得拉都(Quadratus)，可能是雅典人。大约在125年他向罗马皇帝哈德良上书为基督教辩护(今仅存残篇)。约140年，雅典基督徒哲学家阿里斯蒂德(Aristides)上书安托奈纳斯·派厄斯皇帝护教。约153年，查斯丁(Justin)在罗马写下了最著名的护教文章。他的学生塔提安(Tatian)也是护教士，曾将四福音书合编为著名的《四福音合参》(Diatessaron)。此外还有撒狄城主教梅利托(Melito)，

① 查斯丁：《对话录》，第10章。

② 《优西比乌教会史》，第5卷，第1章。

在169年至180年间曾撰文护教。阿特那哥拉（Athenagoras）的生平不详，但其护教书流传至今，约写成于177年。另外还有《致狄阿格内图书信》(*Epistle to Diognetus*)，也属护教文一类，但常被归入使徒后期教父的著作中。 46

没有证据说明这些护教士对异教观点有多大的影响，或者说他们给皇帝上的书引起了统治者认真考虑。但是他们的著作在基督教内却理所当然地极有价值，他们这样诚挚地护教无疑加强了基督徒的信心。有几位护教士是哲学家，他们用哲学解释基督教有助于神学思想的发展。其中最有影响的是查斯丁，他可以当之无愧地作为这一运动的代表人物。

被称为殉道者的查斯丁，约于165年在拉斯蒂克斯任罗马行政长官时，勇敢地为基督教作见证而死于罗马。查斯丁生于古代撒马利亚的示剑一个外邦人的家庭。有一段时间他住在以弗所，也许就在这一带他皈依了基督教，对此他曾有一段生动的描述。① 作为一个在哲学上努力钻研的学者，他曾先后接受过斯多葛主义、亚里士多德哲学、毕达哥拉斯主义和柏拉图哲学。当他研究柏拉图哲学时，他的注意力转向希伯来先知们，认为他们“比所有那些被尊为哲学家的人还要远古”，他们对“万物的始终以及哲学家应当了解的事物”作出了“最古老、最真确的解答”，因为他们心中“充满了圣灵”。“他们荣耀了造物主，世上万物的父上帝，又传扬了上帝的儿子基督”。从古代先知所传的信息中他得到了新的信念，于是他说：“我心灵中立刻燃起一团火，还有对先知们的爱，对基督的朋友们的爱……我发现只有这种哲学才是最安全最有益的。”这几句话表现了查斯丁宗教经验的特点。这不是保罗那种与复活的主建立深奥而神秘的关系，这也不是一种罪得赦免的感觉，而是一种信念，认为基督教是一切哲学中最古老、最真确、最神圣的。查斯丁仍把自己看作哲学家。他定居于罗

---

① 《对话录》，第2章，第8节。

马大约在153年，在罗马写作了他的护教文，呈递给罗马皇帝托奈纳斯·派厄斯及其嗣子们。认为基督教不应受到政府的反对以及非基督教徒的批评。此后不久，可能在他访问以弗所时，又完成了他的《与特里风谈话录》(*Dialogue with Trypho*)，同样也为基督徒辩护，反对犹太教徒的攻击。他于第二次旅居罗马时殉教。

查斯丁的《护教文》(*Apology*)(通常称为《护教文二篇》，尽管第二篇只是一个附录)写得刚毅庄严，具有说服力。如果基督徒被控有罪，应该确实证实其罪行后，方可施以惩罚，不可只因为他们是基督徒，就不调查他们真正的品格，滥施惩罚。说他们是无神论者，这只是因为他们认为群众崇拜的鬼神不值得崇拜，并不是他们不拜真神；说他们是无政府主义者，只是因为不了解他们所追求的天国的性质。查斯丁然后为基督教真理辩护，特别用《旧约》中先知预言的应验来说明，并简明地解释基督教的圣礼和崇拜。

查斯丁的信仰的核心是，基督教是一切哲学中最真确的，因为这种哲学是由《旧约》中的先知，还有神性的逻各斯所训诲。逻各斯"是我们的导师……他既是上帝父的儿子，又是上帝父的使徒"。① 他以一种真正的斯多葛主义的方式看待神性的逻各斯，认为它无论何时何地都在起作用。它教化希腊人，也教化"野蛮人"。前者他举苏格拉底和赫拉克利特为例，后者他举亚伯拉罕为例，以此说明他们乃至于任何时代的任何人，只要顺从神性的逻各斯的教导指引，都可作真正的基督徒。② 他比斯多葛主义前进一大步的是他相信，这普照一切的神性的逻各斯肯定已在基督身上化成肉身，因此基督是上帝的完全启示，这种启示在其它任何地方都不如在基督身上表现得如此鲜明。对于基督教教义的内容，查斯丁认为与当时异教哲学中最好的部分非常相似——关于上帝的

---

① 《护教文》，第12章。

② 同上书，第46节；艾耶尔：《汇编》，第72页。

知识、道德、永生的希望、来世的赏罚等等。他象一般非保罗派的基督徒一样，把福音看作一种新的律法，以一种有点禁欲主义的道德生活教诲人。查斯丁所强调的是神性的逻各斯，这逻各斯是从属于上帝父的，却是上帝之子，上帝的代理人。逻各斯在某种真正但很不明确的意义上与上帝同体。这种强调忽略了历史上的耶稣，虽然他也认为两者是合二为一的，但未曾强调耶稣在世上的生活，仅将它作为逻各斯化为肉身的一个伟大历史事例，上帝的道通过这一事例得到最全面的展现。他的确也说过基督“用他的血洗净那些信他的人”①；但这并不是他的思想的主要部分。可见查斯丁虽是忠实的殉道者，其神学思想却不如保罗和约翰的著作，甚至还不如伊纳爵的著作那样明显地表现出深刻的宗教内容。但是，它标志着基督教思想与外邦哲学被有意识地结合起来，一种“科学的”神学由此发轫。此外，我们必须认识到，查斯丁及其它护教士的目的是撰文为基督教辩护，要求与其它宗教哲学享受同等的宽容。因此他们尽量说明基督教与其它异教思想的精华的相似之处，我们没有必要认为他们的护教作品完全表现了他们的信仰。

① 《护教文》，第12章，第32节。



第 二 时 期

从诺斯替危机至君士坦丁

第一章

诺斯替教

51 《新约全书》中年代较晚的几卷和至少一位使徒后期教父都强烈反对某些基督论观点，因此这些观点在二世纪初一定广为流传，特别是在小亚细亚一带。这些基督论否认基督的人性，不承认他实实在在死了，他不曾"以肉身"出现过，他的人形只不过是幽灵样的东西，或者说是幻影。① 这些观点通常被认为是诺斯替教的开端。事实上这种基督幻影说也确是诺斯替教的一个特点。但更有可能的是，这种早期的观点根源于想对历史人物耶稣和信仰对象基督之间表面上存在的矛盾作出解释，而不完全是诺斯替派的推理。耶稣在世的卑贱生活与他先在的和死后的荣耀相比，二者悬殊太大，以致有些人认为一种简单地解释基督论中这一问题的方法就是完全否认耶稣的人世生活的真实性。基督的确曾出现过，也曾教导过他的门徒，但自始至终他只是一个精神体，并非血肉之躯。

应该说，诺斯替教的影响深远得多。其影响大约在135年至160年间达到顶峰，后来还持续了很长时间。它似乎有压倒历史上的基督教信仰的趋势，自保罗为使基督教脱离犹太律法束缚而进行斗争以来，这是基督教会遇到的一次最严重的危机。诺斯替教的传播并造成威胁之所以可能是因为当时教会正处于创始阶段，组织相对软弱无力，教义尚未固定。但教会战胜了这场危

---

① 《约翰书》，第1章，第1－3节；第2章，第22节；第4章，第2，3节。伊纳爵：《致特拉勒斯教会书》，第9章，第11节；《致士每拿教会书》，第1－6章。

险，并在这一过程中发展起一个严密的教会组织和一部清楚明确的信经，这和原始基督教的自发的和神授的性质有了很大区别。

52

诺斯替教① 声言其思想以知识(γνῶσις)为基础（但此词与现在通用的意义有别）。它所说的知识，是一种神秘的、超自然的智慧，入教者藉以真正了解宇宙，从这罪恶的物质世界中被拯救出来。它有一种得救的基本教义。从这些方面看，它与某些神秘宗教近似。但它最突出的特点是混合性。诺斯替教从多种来源中吸收各种思想，其表现形式也多种多样。因此，不可说诺斯替教只有一种单一的类型。根据其混合成分以什么为主而分为神秘主义的，法术的，哲学的三类。诺斯替教的根源在基督教以前就已存在，它的产生也在基督教出世以前。有犹太教的，也有异教的诺斯替教。它在埃及的海尔梅斯文学中也有表现。诺斯替教中有关占星术的成分可以追溯到巴比伦的宗教观念。宇宙二元论则来源于波斯。关于在“普累若麻”（pleroma)，或者说精神世界中有神的无数流溢体充满的学说可能是埃及人的。它的最基本的思想也许是：现象世界完全是邪恶的，这一思想是柏拉图学说与波斯二元论的结合。柏拉图认为实在的“理念”的精神世界和这个可见的现象世界是对立的，诺斯替教用波斯的二元论来加以解释，则是：精神世界是善的，是人奋力追求的归宿；物质世界完全是恶的，是禁锢人的牢狱。物质世界既然是恶的，因此它的创造者和统治者必不是至高至善的上帝，乃是一位低于他的，不完善的神：巨匠造物主。人若要得救，必须摆脱这个可见世界的桎梏，及统治它的，在空中游荡的神灵。摆脱这种桎梏的手段是“知识”——入教者得到的一种神秘的精神上的彻悟，使其与真正的精神实体的世界发生交流。

诺斯替教就这样已经是各种思想的大混合了，它又在基督教

---

① 关于诺斯替教的有用的选段，在艾耶尔《汇编》第76—102页可见到。当切诺博斯基翁（Chenoboskion)的发现出版时，我们对这一宗教运动的认识将大大增加。

中发现很多可以利用的东西，尤其是基督这个人物被改造后，成为它关于更高级的使人得救的知识之理论的明确而具体的核心。基督将崇高的，全善的，迄今人们不能认识的上帝启示给人，由于这种启示的照耀，一切有能力接受启示的“属灵的”人，就将回到善良的上帝的国中。既然物质世界是邪恶的，基督就不可能有真正的肉身。诺斯替派将基督的人形解释为幻影幽灵；或看作暂时寄住在耶稣这个人体内，或者说是由一位童贞女所生的不具物质性的人形。《旧约》中的上帝，既是这个有形世界的创造者，因此决不是基督所启示的那位至高的上帝，而只是一位较低级的巨匠造物主。并不是所有基督徒都得到这种使人得救的知识。诺斯替派对此的解释是：这是使徒给较为亲近的门徒秘传的，是对完全的人讲的智慧”。① 保罗无论如何不是诺斯替派，但他的教[53]训中有很多为诺斯替派所利用。保罗主张肉体与灵魂是对立的；② 他说基督战胜了“那些灵界执政者和掌权者的权势”；③ 他认为基督是从天上来的。④ 这些诺斯替派都能加以利用。对他们而言，保罗总是最伟大的使徒。

诺斯替教分为很多派别，其表现形式也多种多样。但各派都承认那崇高的、善的上帝是光明的精神世界——“普累若麻”的主。从普累若麻流溢出的一些碎块被囚禁在这个黑暗邪恶的有形世界中。后期的诺斯替教将这些从普累若麻中掉下来的碎块看作一连串最低级的“移涌”(æons)，或精神体，它们是由崇高的上帝流溢而出的。为拯救这些掉下来的碎块，这些可见世界中的光明的种子，耶稣降临世间，带来真“知识”，通过他的教导，那些能接受它的人就回归普累若麻。这一类人数目极小。大多数诺斯替派将人类分为两等：能得救的“属灵的”人；不能接受真“知识”的

① 《哥林多前书》，第2章，第6节。

② 《罗马书》，第8章，第22—25节；《哥林多前书》，第15章，第5节。

③ 《哥罗西书》，第2章，第15节；《以弗所书》，第6章，第12节。

④ 《哥林多前书》，第15章，第47节。

“属物的”人。晚期诺斯替派，尤其是瓦伦廷派将人类分为三等：“属灵的人”，只有这一等人能得到“知识”；“属血气的人”，能信仰，某种程度上也能得救；“属物的人”，毫无得救希望。

据基督教传统说法，基督教诺斯替派创立人为西门·马古斯(Simon Magus)，① 但此人与该派的关系我们所知甚少。事迹较为明确的领袖是安提阿的萨托尼鲁斯(Satornilus of Antioch)，活动时期在公元前150年以前；巴西里德(Basilides)，约于130年在亚历山大讲学；最重要的是瓦伦廷，(Valentinus)约于135年至165年间活跃于罗马，我们应把他看作那个时代最有天才的思想家之一。

诺斯替教对教会造成巨大危害。它抽掉了基督教信仰的历史基础。它的上帝也不是《旧约》中的上帝；《旧约》只是一个低级的甚至是邪恶的神灵的作品。它的基督既未真正道成肉身，也没有死，没有复活。它讲的拯救，只是少数有能力得到圣灵照耀的人才能得到。当时诺斯替教以二世纪教会中思想最敏锐的人为代表，因此其危害性更大。那是一个各种思想大混合的时代，从某些方面说，诺斯替教不过是将希腊化的和东方哲学的思辨与初期基督教信仰最充分地混合在一起罢了，这种混合在当时所有基督教思想发展中或多或少存在。

第二章

马西昂

马西昂(Marcion)是第一位教会改革家，所以人们对他特别 54

① 《使徒行传》，第8章，第9—24节；伊里奈乌：《反异端论》，第1卷，第23章；艾耶尔：《汇编》，第79页。

感兴趣。① 他生于小亚细亚锡若普，是当地一位富有的船主。约139年，他到罗马并加入罗马的教会，为其慈善事业捐款达万元。由于困扰于罪和苦难问题的思考，他接受了一种激进的二元论观点，认为这个世界的神与耶稣基督所启示的仁慈的上帝有差别。他在罗马受诺斯替派人物塞尔多(Cerdo)影响，观点有所改变。认为《旧约》中的创世主—上帝不是完全邪恶的，只是软弱的而已。但无论如何，他尖锐地抨击一切形式的律法主义和犹太教，坚持认为保罗是唯一忠实地理解福音的使徒，其余的都陷入犹太教的谬误。从"以眼还眼，以牙还牙"这个意义上说，《旧约》的上帝是公义的上帝，他创造了世界，给犹太人以律法。基督以幻影显现，将迄今人们还未认识的善良慈悲的上帝启示出来。《旧约》中的上帝反对他；但在基督那里犹太律法的权威废除了，而那位"公义的上帝"则变为不公义的，因为他毫无理由地仇视这位"善良的上帝"的启示者。因此基督徒应该抛弃《旧约》及《旧约》的上帝。基督宣扬的是爱和仁慈的福音，只有从基督那里我们才能认识上帝。马西昂关于基督徒生活的看法是他的诺斯替观点的必然结论。物质世界既然是邪恶的，基督徒就必须坚守禁欲生活。吃肉和性交只能使人陷入那位创世主—上帝的掌握之中。

马西昂努力使罗马教会回到他认为是基督和保罗的福音上来，结果他却在约144年被革除教籍。于是他和他的追随者组成独立的教会。他编辑了一本圣典，供他的教会使用，其中包括保罗的十封书信(会牧书信除外)和《路加福音》。凡含有基督视《旧约》中的上帝为父或与这位上帝有关的所有段落都被删除。就现在所知，这是将后来的《新约》中的一些内容选编成一个有权威的本子的首次尝试。

55

在与诺斯替教有关的各种运动中，马西昂派的活动可能是最具危险性的。如同更为思辨的诺斯替派学说一样，马西昂完全割

---

① 艾耶尔:《汇编》，第102—103页。

断了基督教与其历史背景的联系。他否认有真正的道成肉身，他谴责《旧约》及其中的上帝。所有这些都以反对日益增强的律法主义为名，因而显得更有道理。单就反对律法主义而言，他是正确的。马西昂派教会传播很广，特别是在东方，直到五世纪仍有活动。但马西昂本人后半生的历史却完全不为人所知。

第三章

孟他努主义

孟他努主义是一个显然直接来源于基督教的运动，这一点是它与诺斯替教不同之处。二世纪时，在大多数教会中，基督将很快复临这个早期基督徒的盼望逐渐淡漠了。不断受到圣灵感动的那种意识，曾经是使徒时代的教会的特点，到此时也已基本上消失。对圣灵直接在人心里工作的感觉日渐减退，因而开始强调圣灵作为启示者的一方面。圣灵启示了《旧约》中先知的预言，①也引导《新约》各卷书的作者。②二世纪初，基督教思想已将圣灵和基督区分开来，但视圣灵和基督一样，都和上帝同等。这种思想表现在施洗时所用的三位一体论的程式中，③它当时正在取代早先只奉基督之名的施洗程式。④这个三位一体的程式在一世纪末，二世纪初时经常使用。⑤《约翰福音》描绘基督向门徒应许圣灵将

---

① 例如：《克利免一书》，第8，13，16章；查斯丁：《护教文》，第13章中提及"启示先知的圣灵"。

② 《克利免一书》，第47章。

③ 《马太福音》，第28章，第19节。

④ 《使徒行传》，第2章，第38节。

⑤ 例如：《克利免一书》，第46，58章；伊纳爵：《致以弗所教会书》，第9章。

要降临时说："但是，那慰助者要来；他就是真理的灵。我从父亲那里差他来的时候，他要为我作证。"（第15章第26节）因此二世纪时人们深信，圣灵不但与上帝圣父、与基督有特殊的关系，而且基督曾应许圣灵将格外降临。

这种圣灵将要格外降临的思想，加上一种新爆发出的对早期先知预言的热情，同时相信世界末日即将到来，构成了孟他努主义的主要内容。孟他努主义之兴起在很大程度上是为反对教会中已存在的世俗化倾向。孟他努主义因孟他努而得名。孟他努生于阿尔达巴（Ardabau），这个地方靠近小亚细亚的弗里吉亚，长期以来以宗教狂热闻名。① 据哲罗姆记载的一则传说，孟他努未信基督教以前，曾经是赛比利女神的祭司。大约在156年，孟他努宣称他已成圣灵的驯服工具，圣灵藉他的口讲话。孟他努在这种新的启示中宣告基督的应许实现了，圣灵的统治开始。不久两位女先知柏利西拉和马西弥拉随他一同传道。他们以圣灵的代言人自居，断言世界末日就要到来，天国新耶路撒冷就要在弗里吉亚建立，信徒应该住到那里去。为准备迎接这很快就要到来的圆满的终结，必须实行最严格的禁欲苦修，独身、禁食、吃素。这种奋发精进的态度赢得人们的响应，因为它是对教会普遍增长的世俗化的反抗，很多人把这看作是孟他努主义最吸引人的特点。

这场运动不久就具有了相当的规模。小亚细亚的主教们感到自己的权威受到威胁，于是在160年之后不久举行了一次或者几次宗教会议谴责孟他努主义，这是已经知道的教会史上最早的宗教会议。但运动的发展，即使在它的创始人中最后去世的马西弥拉在179年死后，也不容易控制住。170年以后不久传到罗马，此后很多年，罗马教会或多或少地受到它的骚扰。大约在200年，它赢得迦太基的德尔图良（Tertullian）的赞许，他主要为其禁欲苦修的思想所吸引。德尔图良成为最著名的孟他努派。虽然孟他努

① 见艾耶尔：《汇编》，第106—109页。

主义逐渐被排斥于主要教会之外，但在罗马帝国政府承认基督教之后很长一段时间，它仍继续在东方各地传播。在迦太基，德尔图良及其追随者的势力一直继续到奥古斯丁时代。孟他努主义关于禁欲苦修的要求代表了一种广泛流传的倾向，它所主张的极严格的禁欲主义对后来教会的隐修主义影响甚大。

第四章

大公教会

无论是诺斯替主义，还是孟他努主义，虽然有极大的危险性，但并未被绝大多数基督徒接受。大部分教会仍保持对历史的基督教的信仰。到第二世纪最后三十年时，基督教会开始自称为“大公”教会。“大公”(Catholic)一词首先由伊纳爵用来形容教会。① 他使用这个词有如柏拉图的所谓“普遍的”，以别于特殊的。该词以后又出现在士每拿教会描写波利卡普殉道的一封书信中(156)。它逐渐成为一个具有特定意义的描绘性形容词，意义几乎相当于“正统的”，渐渐被普遍接受，因而在经过诺斯替危机和孟他努危机之后地位十分巩固的教会就常被形容为“大公”教会。这种大公教会在160年至190年间逐渐发展出自己的鲜明特点，在这以前相对独立的各教会结成一个有力的团体。主教的权力大大巩固，一部权威的《新约圣经》得到公认，信经也制定出来。过去相当松散的基督教组织现在紧密地结为一体，拥有公认的教会领袖，不但能规定教会的信仰，而且有能力将不接受其信经，不服从其规戒的任何人逐出教会。近年一位德国作者对这种变化作了如下概括：

57

---

① 《致士每拿教会书》，第8章；艾耶尔：《汇编》，第42页。

"大约在公元50年,凡接受洗礼和圣灵，称耶稣为主的都是教会成员；约 180 年，那些承认信经、承认《新约》正典，承认主教权威的才算教会成员。"①

在诺斯替危机与孟他努危机之前，这种大变化的端倪便多少可见了，但正是这些斗争促使这种变化有效地成为现实。大公教会针对诺斯替派所作的有代表性的辩解可见于里昂的伊里奈乌(Irenæus of Lyons)的论点中。② 他约在 185 年撰文反对诺斯替派的主张。他认为使徒在得到福音的"完满知识"以前,并没有传道。他们所传的道记载于福音书中——《马太福音》和《约翰福音》是使徒马太和约翰亲自写作的。《马可福音》复述了彼得的教训，《路加福音》则是保罗的教训。伊里奈乌断言，在各福音书中，都找不到诺斯替派的观点。但诺斯替派可能会反驳说，除了福音书中使徒们公开教训的外，另有口传的教训，是在"完全的人当中讲的智慧"③，而诺斯替派是其继承人。伊里奈乌否认这一点。他争辩说，如果有这种秘传，使徒们即使不传给普通信徒，也必传给选作继承人管理教会的那些人。在使徒建立的教会中，使徒的教训都完整地保存下来，又由一代代主教们可靠地传下来。到罗马或士每拿，或以弗所去看看，就知道他们所传讲的，没有一点诺斯替派的东西。所有教会都必须与罗马教会保持一致，因为使徒在罗马的传统和在其它使徒建立的教会一样，都如实地保存下来。

58

在当时的特殊情况下,伊里奈乌很难提出更有说服力的论点；但是这个辩解极大地加强了教会——无论真正的教会或号称是使徒建立的教会——及其首脑(主教们)的重要性。伊里奈乌更进一步说，教会本身就是基督教教训的贮藏库:"因为使徒们像富人把

① 霍伊西:《基督教会史简编》(Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*)，第44页。

② 《反异端论》，第3卷，第1—4章；艾耶尔:《汇编》，第112—114页。

③ 《哥林多前书》，第2章，第6节。

钱存入银库一样，把大量关于基督教的真理存放在教会手中。”①特别交托给“那些继承主教职位时得到恩赐的真理”的人②，也就是交给了教会首脑。因此服从主教是必须的，这不仅是伊里奈乌个人的观点，也是当时大公教会领袖们的普遍主张。

主教职位的权力和使徒建立的教会的重要性因此大大加强。与此同时，在诺斯替运动引起的危机中，信经也得到相应的发展，特别是在西部教会中。从一开始，基督徒作者已经写出简明的信条。③此外，许多仪式，如领圣餐时的祷告、驱鬼、施洗等都需要有信条，因此出现各式各样的这类信仰概要。但基督教信经之发展成为教会官方的信经是和洗礼有特别关系的。最早受洗入教时的信仰声明十分简单，如认“耶稣是主”，④到希坡律图（Hippolytus，170？—235）时代的罗马，信经发展为对领洗者提三个问题，如得到肯定的认可，就可施浸礼了。这三个问题是：

“你信上帝全能的父吗？”

“我信。”

“你信耶稣基督是上帝的儿子，由圣灵和童贞女马利亚所生，在本丢·彼拉多手下被钉死在十字架上，第二天他从死里复活，高升到天上，坐在父亲的右边，他将要再来，审判活人死人吗？”

59

“我信。”

“你信圣灵，圣教会，信肉身复活吗？”

“我信。”⑤

---

① 《反异端论》，第3卷，第4章，第1节。

② 同上书，第4卷，第26章，第2节。

③ 例如：《哥林多前书》，第15章，第3节以下；《罗马书》，第1章，第3节以下；《提摩太后书》，第2章，第8节；《彼得前书》，第3章，第1节以下；伊纳爵的书信中也有许多例子。

④ 《哥林多前书》，第12章，第3节。

⑤ 《使徒之传统》，第21章，第12节以下。

以后又不断在这些问题中加进一些词句，以抵制当时流行的异端。逐渐地这种问答式信经为陈述式信经所代替，以大家熟悉的“我信”开头。陈述式信经起源于受洗前的教导，这时要求背熟信经。从五世纪起成人受洗的很少了，问答仪式与受洗仪式渐渐合而为一，陈述式信经最终代替了问答式信经。此外，宗教会议，如 325 年的尼西亚会议，使用信经作为检验正统的标准，更增加了陈述式信经的重要性。我们所熟悉的使徒信经来源于古罗马的问答式信经，到 400 年已大致发展成今天的形式，虽则最后的措词直到第八世纪才定型。

《新约》正典的发展，也是二世纪后半叶的事。教会从一开始就承认《旧约》为圣经。福音书和保罗书信无疑被承认具有很高的价值，但起初，它们并不具有圣经的权威。罗马的克雷芒(93—97)虽然将《旧约圣经》作为上帝之道不断加以引用，但他引用《新约》的话则很随便，并未将它看作神授的。最早将福音书当作“圣典”加以引用的例子是在约 131 年写成的所谓巴拿巴书信中的一段引文，① 以及约在110年至117年间波利卡普引用保罗的一句话，② 但有可能这些作者以为引用的话出自《旧约》。第一次明白地将使徒作品提高到“圣典”地位的，除“七十子译本”外，是称为《克雷芒二书》的二世纪时的讲道词。③ 到查斯丁时代(153)，在罗马教会的礼拜仪式中将福音书和《旧约》先知书一同宣读。④《新约》各卷成为具有圣经权威的全部过程，似乎与此类似。《旧约》在各地教会中都被视为具有神圣权威。基督徒认为他们自己的主要经卷也当如此。问题在于哪些经卷应该看作正典，象赫马和巴拿巴的著作也在教会里诵读，因此需要规定一个权威的书目。马西昂曾为

---

① 《巴拿巴书信》，第 4 章。

② 《腓利门书》，第12章。

③ 《克雷芒二书》，第 2 章，第 4 节。

④ 《护教文》，第66，67章。

他的门徒规定了这样一个正典书目。大公教会可能在罗马也逐渐列出一个类似的书目单。显然，福音书首先得到完全公认，其次是保罗书信。据《穆拉托里经目残篇》证实，大约到200年时，西部教会已有了一部《新约》正典，包括：《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》、《约翰福音》、《使徒行传》、《哥林多前后书》、《以弗所书》、《腓立比书》、《歌罗西书》、《加拉太书》、《帖撒罗尼迦前后书》、《罗马书》、《腓利门书》、《提多书》、《提摩太前后书》、《犹大书》、《约翰一、二书》、《启示录》和所谓《彼得启示录》。① 但在东部教会中，正典的形成没有这么快。某些经卷，如《希伯来书》、《启示录》，常引起争论。《新约》正典形成今天这种样子，其发展过程直到400年才最后结束。在东部，甚至更晚一些。

60

到公元200年时，罗马帝国西部的教会已有了一部权威的《新约圣经》可用，大致与我们今天的相同。东部教会不久也有了。《新约》正典基本上是从全部基督教文献中挑选出来的，挑选工作并不是由会议决定，而是根据基督教舆论的力量。其标准是：公认的使徒著作或使徒亲自传授的弟子的著作，因为只有这些才能代表使徒的教导。

由此可知，与诺斯替教和孟他努主义斗争的结果是产生了主教管辖下的组织坚强的大公教会、标准的信经和权威的正典。这时的教会与使徒时期的已大不相同，但正是这样的教会维护保全了历史的基督教并使之渡过了一次大危机。如果教会组织不是这样严密，它是否能应付二世纪后半叶的严重危机并取得如此众多的成绩实在大成问题。

---

① 艾耶尔：《汇编》，第117—120页。

第五章

罗马的重要性的增长

自保罗时代以来罗马教会的地位就很突出。保罗最有价值的书信《罗马书》就是写给它的。保罗和彼得又死于罗马。罗马教会在尼禄统治期间曾经受了最严酷的一次早期迫害，但它坚强地挺下来了。由于地处罗马帝国的首都，它很早就意识到自己的力量与权威，到公元100年时它已经是基督教世界中最强大的一个地方教会了，这无疑更增强了它的力量，提高了它的权威。在一世纪尚未结束时，克雷芒在以全体罗马教会的名义致哥林多教会的未署名的书信（93—97）中，以期望别人服从的口气说话，① 那种口气，如果说是兄弟的，也是以老大哥的地位自居。罗马教会的影响又由于它众所周知的慷慨赈济而扩大。② 伊纳爵给它写信，称之为“仁爱的首领”③ 。耶路撒冷教会本来可能会声言自己是基督教会的领袖，但在第二次犹太战争中该城被毁（135）之后，这种可能性已不复存在。抵制诺斯替教和孟他努主义的胜利增强了罗马教会的力量，它在这场斗争中，收获颇多。信经是在罗马制定的，正典也是在罗马形成的。尤其重要的一点是：诺斯替教的反对派求助于使徒建立的教会的传统，所以罗马教会处于有利地位，因为它是帝国西部唯一与使徒有些关系的教会。里昂的伊里奈乌约在185年写的著作中不仅形象地说明罗马教会是彼得和保罗所创建，而且宣告：“一切教会必须服从罗马教会，这是很有必要

61

① 《克雷芒一书》，第59，63章。

② 优西比乌：《教会史》，第4卷，第23章，第10节；艾耶尔：《汇编》，第24页。

③ 《致罗马教会书》。

的"①。这种观点代表了那个时代西部教会的一般感情。伊里奈乌的意思，是在保存使徒的信仰方面，而不是在裁判权威方面，罗马教会应居领导地位。但对罗马教会高度评价的广泛传播打开了罗马教会声言在各方面都有更大权威的门。罗马教会中独掌大权的主教制相当晚才出现，虽然在此以前克雷芒在罗马教会里类似外交部长的独特地位预示了它的出现，②但在与诺斯替教的斗争中，罗马主教的突出地位才迅速上升，随之第一次出现了罗马主教声言自己在管理一切教会的事务上有广泛的权威。

正当罗马教会势力大增之际，小亚细亚一带教会却日趋式微。二世纪初年，小亚细亚和靠近叙利亚一带地方曾经是帝国境内基督教化最广泛的地区。这种情况可能一直继续到二世纪末。以弗所、安提阿曾经是，也仍然是基督教的主要中心。小亚细亚的教会击退了诺斯替教，也抵制了孟他努主义，但毕竟为孟他努主义及其它一些争执所分裂。我们有理由认为，这些争论使当地基督教难以统一力量。小亚细亚与罗马之间的争吵因守复活节的日期而起。我们有理由推测，在基督教历史上很早就开始守复活节。关于这个节日的确切记载与士每拿主教波利卡普访问罗马主教阿尼西特斯一事有关，这事发生在154年或155年。当时小亚细亚教会是在尼散月十四日守复活节，以举行圣餐礼为结束。头一晚要守夜，好象犹太人过逾越节一样，无论这天是星期几。而按罗马习惯和东部部分地区的习惯，复活节必定是星期日。那么问题就在于以什么为准：是那一周的星期日呢？还是尼散月十四日？波利卡普和阿尼西特斯意见不一致，但互相之间友好地分手，各自遵从自己的习惯。③大约在167年，在小亚细亚的劳迪克亚出现一场争论，使问题进一步复杂化。争论的中心是：在尼散月十四日守复活节其实质到底是什么？一部分人认为，根据第四福音

62

① 《反异端论》，第3卷，第3章，第2节。

② 见赫马：《异象集》，第2卷，第4章，第3节。

③ 优西比乌：《教会史》，第5卷，第24章，第16，17节；艾耶尔：《汇编》，第164页。

书所载，基督死于尼散月十四日；另一部分人则认为，其它几部福音书记载基督死于15日。后者因此认为那些纪念尼散月十四日的人，虽为基督徒，却继续守希伯来人的逾越节。

约190年，这一争论愈来愈尖锐，于是在罗马、巴勒斯坦以及其它一些地方都召开了宗教会议，会议决定按罗马习惯守复活节。以以弗所主教波利克勒蒂兹(Polycrates)为首的小亚细亚诸教会拒绝服从。罗马主教维克托一世(Victor I,189--198)将不服从的教会革除教籍。这种高压手段引起许多抗议，尤以里昂的伊里奈乌的抗议最著名。这一事件是罗马声言的权威的明显标志。①

这些引起怨恨的争执使小亚细亚教会付出极大代价。以弗所教会和罗马教会再也不能平起平坐。犹太基督徒的领袖地位早已消失，二世纪安提阿教会显然缺乏杰出人物，小亚细亚的影响又逐渐衰微，这一切使罗马到200年时成为基督教最突出最有影响的中心，而历任罗马主教又有雄心有能力充分利用这种地位。尽管亚历山大和迦太基教会三世纪时在基督教思想和生活中的重要性上升了，却未能取代罗马的领导地位。他们在基督教里的重要地位毕竟是新取得的，远不如帝国首都罗马的资格老。

第六章

伊里奈乌

在大公教会兴起时，最早最突出的神学领袖是伊里奈乌。前

① 优西比乌：《教会史》，第5卷，第23章，第24节；艾耶尔：《汇编》，第161—165页。

面已简述了他为维护传统基督教信仰与诺斯替教辩论的情形。①他生于小亚细亚，长在士每拿，曾经见过波利卡普并听过他讲道。现代学者对他的出生年月提出多种看法，大致从115年至142年之间不等，这主要由于他的出生年月可能与第四福音书的作者为谁的传说有关。把它定在稍后一些较符合实际情况。他从小亚细亚移居现属法国的里昂，在那里作了长老。177年里昂发生对基督徒的大迫害，幸运的是他当时正好在罗马办理会务；回来以后，他被选为主教，接替以身殉道的主教波蒂努斯。他任此职直到200年去世。185年以后不久，他写下了其主要著作：《反异端论》（*Against Heresies*），主要是驳诺斯替教各派论点，其中也附带表现出他自己的神学思想。 63

伊里奈乌在小亚细亚的传统中长大，后半生住在高卢，因此他不仅成为庞大帝国东西两部分思想的沟通者，而且是新旧两种神学思想承上启下的人物，前者以约翰和依纳爵著作为代表，后者就是他那个时代的护教士及公教运动提出的神学观点。伊里奈乌具有深刻的宗教精神，他关心的是得救问题。他在阐述得救问题时，发展了保罗和依纳爵对基督的观点，认为基督是一个新人，使人类更新的人，是第二亚当。他肯定被创造物的善，认为上帝创造第一亚当并赋与他永生不死的能力，这恩赐取决于他是否服从上帝。但是亚当犯了罪，因而失去了善和永生。人在亚当身上失去的，又在基督身上得到。基督是化为肉身的逻各斯，来完成这被中断了的工作。基督在他自己身上"再现"了堕落的各个阶段，沿相反的方向，顺着亚当堕落的阶梯一步一步地走上去。"我已经说明上帝之子并非那时（在耶稣降生时）才开始存在，他起初就与父同在，只是在他化为肉身被造成人时，他重新开创了人类的新世系，并以一种简明而完整的方式，赐给我们得救之道。因此我们在亚当身上失去的——即上帝的形象——我们可以在耶稣身上又

① 见边码第57—58页。

得到。"① 伊里奈乌象这样叙述了耶稣的事后，把它概括为一句名言：我们追随"那唯一真实而坚定的导师。上帝的道，我们的主耶稣基督。我们因为他卓越的爱而成为我们现在的样子，以便他能使我们成为他自己的样子。"② 基督还是上帝的完全启示。③ 伊里奈乌继承了小亚细亚和查斯丁的思想，认为通过圣餐，我们与基督融为一体，从某种意义上说，连肉体也是这样。④伊里奈乌将基督看作人类新首领的理论，随即联想到基督的母亲是第二夏娃。"夏娃由于不服从而打下的结为马利亚的顺从所解开。童贞女夏娃因为不信而紧紧绑缚着的一切，都为童贞女马利亚通过虔信而解放了。"⑤ 这种奇妙的赞美是崇拜童贞女马利亚的最早证据之一，这种崇拜后来在基督教历史上作用甚大。在某些方面，即使以他那个时代的标准来衡量，伊里奈乌也是一个守旧派。关于基督即将复临的信仰已经很微弱了，在与孟他努派的斗争中，这种信仰几乎完全消失。但伊里奈乌仍然认为这种信仰光芒四射。他依然在盼望着那一天，世界将奇迹般地更新。⑥ 对伊里奈乌而言，《新约》和《旧约》同样具有完全的圣典地位。

64

---

① 《反异端论》，第3卷，第18章，第1节；艾耶尔：《汇编》，第137，138页。
② 《反异端论》，第5卷序。
③ 同上书，第4卷，第20章，第7节。
④ 同上书，第4卷，第18章，第5节；艾耶尔：《汇编》，第138页。
⑤ 同上书，第3卷，第22章，第4节。
⑥ 同上书，第5卷，第33章，第3节；艾耶尔：《汇编》，第26页。

第七章

德尔图良和奚普里安

德尔图良是古代教会最有个性最出众的人物之一。他约在150年至155年间生于迦太基一个富裕的外邦人家庭，他学习法律，后在罗马开业。德尔图良博览哲学和历史著作，精通希腊文。他约在190年至195年间皈依基督教，地点大约是罗马。此后他以同样热切的心致力于研习基督教著作，无论是正统的还是异端的。不久他回到迦太基，在那里任长老直至逝世(约222—225)。202年当他刚开始与罗马教会建立关系时，正值罗马皇帝塞普蒂米厄斯·西维勒斯(Septimius Severus, 193—211)在位，这一年在北非出现对基督徒迫害的浪潮。这次迫害加强了他天生的清教徒思想，使他对孟他努主义产生同情。孟他努主义的禁欲思想和出世脱俗的态度强烈地吸引了他。约200年，他与"大公"教会断绝关系，此后一直激烈地批评大公教会，对它不断表示抗议直到逝世。显而易见，他是他自己的那一个小小支派的奠基人。

197年德尔图良开始著述，阐释基督教信仰并为之辩护，直到220年。他是第一位用拉丁文写作的著名教会著作家。他那个时代乃至以后，甚至连罗马教会的首脑也用希腊文写作。他的文风生动活泼，讽刺揶揄，令人爱读。他的方法常常像辩护人在法庭上陈词，他对对手常常不公允，他自己也并非总是前后一致。但是他如火一般的热情使他的作品感人至深。他当之无愧地被称为拉丁神学之父。

德尔图良主要不是一位思辨的神学家。他的思想来源于护教士们，来源于伊里奈乌，一定程度上还有小亚细亚的传统，同样 65

多的斯多葛主义以及法律观念。他具有罗马式的秩序和权威观念。每遇问题，他总是通过他那训练有素的法官的头脑周密思考，提出清楚的定义并系统地加以阐述，这样他使许多神学概念有了精确的含义。而在他以前，没有人这么做过，因而概念含混不清。

对德尔图良而言，基督教是上帝的大智若愚，比人类最高的哲学智慧还更高明，无论如何不能与现存哲学体系协调一致。①事实上，他大部分是以斯多葛哲学的观点来看待基督教。基督教主要是关于上帝的知识，它的基础是理性——“就本性而论是基督教的灵魂”②——和权威；权威在于教会，但只在于正统的教会，因为只有正统教会才掌握真理。这是信经上说了的，而且只有它才有使用圣经的权利。③和伊里奈乌的观点一样，他所谓正统教会是指与使徒建立的教会保持一致的教会，在这里，使徒统绪通过一代代的主教而保留下来。④这些话是德尔图良未与“大公”教会分裂时讲的。正如查斯丁及一般二世纪外邦基督教会的观点那样，德尔图良认为基督教是一种新的律法。“耶稣基督……传讲新律法和天国的新应许。”⑤加入教会要通过洗礼，借以洗净过去的罪。那是“我们的水的圣礼，我们在其中洗净了往日盲目所犯的罪，从而得到自由，进入永生”⑥。那些受过洗礼的人从此“竞相争取得到上帝的宠爱和救恩”⑦。

保罗之后的基督教著述家中，德尔图良对罪感觉最深刻，他的思想对拉丁教会中罪与恩典观念的发展促进甚大。他有一种关于原罪的教义，但还没有清楚地表述出来，在一些场合也不尽一

① 《法规》，第7章。
② 《护教篇》，第17章。
③ 《法规》，第13—19章。
④ 同上书，第32章。
⑤ 同上书，第13章。
⑥ 《论洗礼》，第1章。
⑦ 《论悔改》，第6章。

致。“人的灵魂中有一种恶是邪灵作祟而发生的；除此而外，还有有一种先在的恶，在某种意义上说是天生的恶，起源于一开初就败坏了的本性。”[1]但“上帝恩典的力量确实比人的本性更为强大”[2]。至于恩典的实质，他没有充分解释。但显然它不仅包括“罪得赦免”[3]也包括“上帝灵感的恩典”；通过这一恩典向人注入行公义的能力，使人软弱但自由的意志增加了力量。[4]卢福斯(Loofs)指出，这后一种概念来自斯多葛主义，[5]对西部基督教神学思想有极重要的意义。虽说得救以恩典为基础，但人仍须努力。上帝虽赦免了受洗以前所犯的罪，但此后所犯的罪必须通过自愿的牺牲，特别是禁欲生活加以补赎。人惩罚自己越多，上帝惩罚他就越少。[6]

66

德尔图良最有影响的工作是他对逻各斯基督论的明确阐述，虽然他不常使用逻各斯一词，而宁愿用“子”。如果说他对这个课题所提出的东西并没有超过小亚细亚的神学家，尤其没有超过那些护教士，那么他用他那法学头脑对它所作的解释之清楚明白是前所未有的。他这方面的主要作品是《驳普拉克西亚》(*Against Praxeas*)，写作此书时他已是孟他努派。他解释上帝时所用的术语几乎全部在一百余年后的尼西亚会议的决议中出现。“通过实质的合一，全部合为一体；这个整体又一分为三，这个奥秘的划分仍然是严守的秘密。这三者按着顺序是：父、子、圣灵。但是，所谓一分为三，并不是从实质上而是从形式上，不是从能力上而是从现象上。因为他们是同一实体、同一本质、同一能力。因为上帝是一位，只是以父、子、圣灵为名被认为有这些等级、形式

---

① 《论灵魂》，第41章。

② 《论灵魂》，第21章。

③ 《论洗礼》，第10章。

④ 《论忍耐》，第1章。

⑤ 《基督教教义史研究入门》(*Loofs Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*)，第164页。

⑥ 《论悔改》，第2，9章。

和面貌。"① 他将上帝的这些区别称之为"位格"，② 此词的含义并不是我们今天所说的"人格"，而是存在的客观的样式。在德尔图良的思想中，这个统一体的实质是物质的，因为他完全接受斯多葛主义的观点认为"上帝是一个物体……因为灵也有自成一类的有形体的实质。"③ 德尔图良以相似的精确性区分基督的人和神两个面貌。"我们在耶稣身上看见神和人的双重性，二者并非混合，而是结合在一个人身上。"④ 既然子与灵二者皆从上帝流溢而出，所以二者皆从属于父。⑤ 这个在教父著作中已提出过的子与圣灵从属于父的教义，在奥古斯丁以前一直是逻各斯基督论的特点。这些阐述与其说是哲学的思考，不如说是象律师的法学的解释。此外，他首先使用诸如三位一体、实质、圣礼、补赎、善功等专门术语。德尔图良对拉丁神学留下了永不磨灭的影响。

奚普里安(Cyprian)在很多方面师承德尔图良，是其思想继承者。奚普里安约生于200年，出生地可能是迦太基，他在这里度过一生。他有财产，受过教育，后来以教授修辞学而闻名。约246年，他皈依基督教，两、三年后，被选立为迦太基主教。在任期间，他显示出高超的行政能力，有实际见解，宽厚待人，但没有德尔图良的天分。250年基督教受迫害时，他逃之夭夭。但258年受迫害时，他勇敢地挺身而出，终于被处斩而为道殉身。奚普里安得到后世高度评价，这样的古代教会领袖实在少见。

67 在大公教会的发展中表现出来的某些倾向可以在奚普里安的思想中找到充分的解释。教会是基督教徒唯一的有形的正统社团。"只有一位上帝，一位基督，一个教会，一个由主的话而建立于磐石之上的权位(主教团)。"⑥ "无论是谁，无论是干什么的，他如

① 《驳普拉克西亚》，第2章。

② 同上书，第12章。

③ 同上书，第7章。

④ 同上书，第27章。

⑤ 同上书，第7，9章。

⑥ 《书信集》，第39章—43章，第5节。

果不在基督的教会里，便不是基督徒。”①“谁不以教会为其母，他就不能有上帝为其父。”②教会之外无救恩。”③教会的基础是主教的统一，“所以你们必须知道主教在教会里，教会又在主教里，因此谁不与主教在一起，他就不在教会里了。”④ “主教团为一个整体，其中每一部分又由一位主教全盘加以管理。”⑤这最后一句话直到今天仍有争论。奚普里安是否认为所有主教都同等拥有一个共同的主教团的权威，拥有一部分权威的就拥有全部权威？或者说他主张罗马的主教权威至上？他的确引用过《马太福音》第16章第18节，第19章。⑥他认为彼得是典型的主教，罗马“是教会之首，一切神职合一之源。”⑦在他看来，罗马教会显然有最高的地位，但他并不愿意承认罗马主教对其它主教有裁判权，也不认为罗马主教在地位平等的主教中具有首席主教身分之外还拥有更多权力。

奚普里安的重要性还在于他目睹了关于圣餐是教会祭司向上帝献的祭这一教义的全部发展过程。关于这一点，以后还将讨论。他关于基督徒生活的观点与德尔图良一样是禁欲主义的。为基督教殉道，将结一百倍的果子；自愿守独身，将结六十倍的果子。⑧

---

① 《书信集》，第51章—55章，第24节。
② 《公教会的合一》，第6章。
③ 《书信集》，第72章—73章，第21节。
④ 同上书，第68章—66章，第8节。（原文如此——译者）
⑤ 《公教会的合一》，第5章；艾耶尔：《汇编》，第242页。
⑥ 例如：《公教会的合一》，第4章。
⑦ 《书信集》，第54—59章，第14节。
⑧ 同上书，第76章，第6节。

第八章

逻各斯基督论在西部的胜利

“大公”教会虽然在与诺斯替教的斗争中节节胜利，虽然逻各斯基督论来自于那些有创造性的思想家，如第四福音书的作者，查斯丁，伊里奈乌和德尔图良等人，但这种基督论并未完全得到一般信徒的赞同。迟至140年，赫马在罗马讲的还是基督嗣子论，使徒信经也未提及逻各斯教义。德尔图良在提到他那个时代(213—218)时，意味深长地说：“思想简单的人——我不愿称他们为蠢人、蒙昧无知的人——占信徒的大多数，对三位合一的教义，总感到惊异，其原因是他们的信仰准则是信唯一的真神，因此排斥一切多神信仰。”① 在他们看来，三位一体的概念即是三神论，舍此很难有其它结论。对基督论的争论而言，二世纪后十年和三世纪前二十年是重要的时期，因为在此期间，特别在罗马，争论正处于成败未定之中。

这次对基督论的新讨论在某种程度上似乎是孟他努主义的间接结果。孟他努运动采用第四福音中很多提法，宣称自己就是该书所预言的圣灵时代的开端。因此小亚细亚孟他努主义的反对派，在反对孟他努主义同时，走得过了头，乃至否认第四福音及其逻各斯教义。后来伊皮凡尼乌(Epiphanius，？—403)在其著作中称他们为“反逻各斯派”，这些人的详细情况至今不为人所知，但是某些因批评逻各斯基督论而闻名的人显然受了他们的影响。这些反对派通常被称为神格唯一论派——这个称呼是德尔图良创

① 《驳普拉克西亚》，第3章。

造的，①因为这一派人主张上帝只有一位。神格唯一论派又分为两个不同的派别。一派认为耶稣是上帝的嗣子，即所谓能动神格唯一论者；另一派主张基督只是那唯一上帝暂时显现的形态，故被称为模态论的神格唯一论者。这样，连同逻各斯基督论，三世纪初在罗马就有三种基督论互相争胜。

第一位著名的能动神格唯一论者为提阿多图(Theodotus)，绰号制革匠，生于拜占庭。他很有学问，传说曾为反逻各斯派的门徒。但他与这一派并不完全相同，而在某些方面接受第四福音书的观点。他约于190年到罗马，宣讲耶稣是人，为童贞女所生，一生过着圣洁的生活。当他受洗时，神性的基督(或者说圣灵)降临在他身上。提阿多图的弟子中有些人不承认耶稣有神性；但另一些人认为耶稣在复活时在一定意义上有了神性。②这使人想起赫马的基督论(见边码第35页)。提阿多图被罗马主教维克多(Victor，189—198)革除教籍，但他在罗马的事业由另一位提阿多图，绰号"银钱兑换者"和阿斯克列皮厄多鲁斯(Asclepiodorus)继承。这两人和他们的老师一样，也可能是东部人。他们想在"大公"教会之外另立一个与之竞争的教会，但没有什么结果。最后试图在罗马提出这种神学思想的是一位叫阿尔特蒙(Artemon，230—40—70)的人。但神格唯一论在西方已经奄奄一息。虽然如此，它无疑代表了基督教会中最古老的一种基督论思想。

能动神格唯一论在东部势力更强大，坚持时间更久。在那里，69 最著名的代表人物为撒摩沙塔的保罗(Paul of Samosata)，他自260年至272年任安提阿主教，能干而有政治天才。他也讲逻各斯是上帝的儿子，但它是上帝的一种属性，没有位格。这个逻各斯曾感悟过摩西和众先知。耶稣是人，其独特之处是他为童贞女所生，充满了上帝的能力，也就是说，被上帝的逻各斯所充满。由

---

① 《驳普拉克西亚》，第3，10章。

② 希波律图：《驳斥所有异端》，第7章，第23节；第10章，第19节。艾耶尔：《汇编》，第172页。

于这种内在的灵感，耶稣因为爱上帝而在意志上与上帝结合为一，但不是在实体上与上帝同一。这种合一是精神上的合一，但是不可分割。因为如此，耶稣从死里复活，并被赋与一种委托给他的神性。264年至269年间，召开了三次宗教会议讨论撒摩沙塔的保罗的见解。在最后一次会议上他被革出教籍，但直到罗马皇帝奥里利安(Aurelian)驱逐他时，才离任去职。

模态神格唯一论者比能动神格唯一论者人数多得多，他们吸引了众多的人，其原因德尔图良已经指出(见边码第68页)：处于外邦多神教的环境中，上帝唯一论似乎是基督教信仰的首要信条，而任何逻各斯概念或能动神格唯一论的思想对他们说来都是否认上帝唯一论。奚普里安给这些模态神格唯一论者起绰号为“圣父受难派”。① 模态神格唯一论的领袖，和能动神格唯一论的一样，也是东部的基督徒，名叫诺图斯(Noetus)，可能是士每拿人。在小亚细亚对同一问题的种种争论中出现了这两种对神格唯一论的解释。关于诺图斯的生平，所知甚少，只知道他在180年至200年间在家乡传讲“基督就是圣父本人，圣父自己降世为人，受难并受死。”② 约190年，这些观点由一位叫普拉克西亚(Praxeas)的人传入罗马。他是诺图斯的弟子，孟他努主义的反对者。德尔图良当时正是一个孟他努派，又随时为逻各斯基督论辩护。他评论普拉克西亚说：“他在罗马做了两件魔鬼做的事：他赶走了先知的预言，引入异端；他驱散了圣灵，又把上帝圣父钉在十字架上。”③ 此后不久，又有诺图斯的两位弟子，埃皮戈鲁斯(Epigonus)和克莱奥梅尼(Cleomenes)到罗马，赢得罗马主教泽菲赖纳斯(Zephyrinus，198—217)对模态神格唯一论相当的赞同。

模态论派最著名的领袖是撒伯里乌(Sabellius)，其姓名永远和这一派基督论观点联系在一起。关于他早年的生活所知甚少，

---

① 《书信集》，第72章—73章，第4节。

② 希波律图：《驳诺图斯》，第1章；艾耶尔：《汇编》，第177页。

③ 《驳普拉克西亚》，第1章；艾耶尔：《汇编》，第179页。

只知道他约215年在罗马传道。其神学思想基本上是诺图斯的，但更为严密，特别是给与圣灵和圣子确定的地位。圣父、圣子、圣灵只是一位，它们是一位上帝的三个名称，是上帝在不同情况下的不同显现。作为圣父，他在《旧约》中赐人以律法；作为圣子，他显现为肉身；作为圣灵，他感悟使徒。但表现在这些连续而瞬息变化的关系中的只是同一位上帝，正如一个人用不同的头衔来表示他不同的地位。撒伯里乌不久即在罗马被革出教籍，但是在东部，特别是在埃及和利比亚都有众多追随者，对后来正统基督论的发展他也不是没有相当的影响。他把圣父、圣子、圣灵完全等同的观点被否定了，但这种等同观念最终在奥古斯丁那里完全战胜了德尔图良和亚大纳西的圣子圣灵从属于圣父的逻各斯基督论。

70

在此关键时候，在罗马竭力提倡逻各斯基督论的是希坡律图（170?—约235）。他是那时罗马最有学问的基督教著述家，也是最后一位用希腊文而不是拉丁文著述的重要神学家。作为一位注释家，编年史家，复活节日期推算人，护教士以及异端思想的对手，他的名气之大以至在他去世后，其门人为之塑像纪念，这是基督教历史上第一次。神格唯一论的两派观点他一概极力反对。在罗马双方斗争日渐激烈。罗马主教泽菲赖纳斯（198—217）束手无策，虽然他本人倾向神格唯一论一边。他死后继任者是卡利斯托斯（Kallistos，217—222在任）。他是迄至当时为止罗马主教中最有魄力最武断自信的一位。他生为奴隶，后经营银行业不成功，曾有一段时间因信仰基督教受迫害，被送往撒丁作矿工。他对泽菲赖纳斯影响很大。在他任主教时，以自己的名义发布条例，规定凡行为放荡而犯罪者须如何悔改才可被重新接纳入教会，显示出他比以往的罗马主教行使了更多的教权（见边码第93页）。卡利斯托斯看到这些争论有损于罗马教会，于是将撒伯里乌革除教籍，又斥责希坡律图崇拜两位神。[①] 希坡律图为此原因，再

---

① 希坡律图：《驳斥所有异端》，第9章，第11节。

加上对教会纪律的不同看法而与卡利斯托斯决裂，成为罗马对立派教会的领袖——第一位"敌对教皇"。他任敌对教皇直至在235年的迫害中被流放。

卡利斯托斯想在这种种基督论的争论中找出一个折衷的方案。他主张：圣父、圣子、圣灵都是"一位不可分割的灵"的名称。圣子是对那现身为人的耶稣的恰当称呼；圣父是住在他里面的圣灵，住在耶稣里面的圣父就是逻各斯。卡利斯托斯确信圣父没有在十字架上受苦，只是在圣子耶稣受苦时也感到痛苦。圣父"在他采取了我们这样的肉身以后，使这个肉身与他自己合而为一，从而把它提高到具有神性的地位。因此圣父和圣子必须称为一个上帝。"①这种解释，缺乏逻辑又含混不清，难怪希坡律图和撒伯里 71 乌不满意。但这个调和折衷的观点承认耶稣身上存在着先在的逻各斯，即令逻各斯与父是同一的；坚持耶稣体内的圣灵与上帝同一不可分；主张存在着一个作为人的耶稣，被圣父提高到具有神性的地位，并与圣父同一不可分。这样，就在实际上显示出圣父和圣子的区别，但在文字上又否认这种区别的存在。这个折衷观点在罗马得到大多数人的赞同，从而为逻各斯基督论在罗马取得完全胜利开启了大门。213年至218年间，正当这场辩论的转折关头，迦太基的德尔图良写作了《驳普拉克西亚》(见边码第66页)，对三位一体提出清楚明确的定义，并区分了耶稣的神性和人性，他对这一问题的杰出阐释确定了逻各斯基督论的最后胜利。

罗马长老诺瓦替安(Novatian)在240年至250年间写作的《三一论》(Trinlity)显示了这派基督论在西部教会取得的胜利是如何彻底。这位著名学者是罗马教会中第一位用拉丁文而不是希腊文写作的著述家。他与教会中当权的一派的争吵下面将叙述(见边码93页)。诺凡替安的观点多为德尔图良见解的重述，鲜有加以发挥之处。但很重要的一点是，他认为德尔图良的阐释是对使

---

① 希坡律图：《驳斥所有异端》，第9章，第12节。

徒信经——真理之准则的唯一标准正统的解释。这个信经没有提到逻各斯基督论，但对诺瓦替安而言，逻各斯基督论是这个信经中唯一正确的内容。在圣父与圣子之间，存在着一个“实质的共有”。①后来在著名的尼西亚信经中使用的“本体同一”(ὁμοούσιοι-ου)，其相对应的拉丁文在250年以前就在罗马流行。诺瓦替安所说的三位一体甚至可相互交往。他详论《约翰福音》第10章第30节“父亲和我原为一”时说，耶稣“说的一，是一个实质(unum)。让那些异端派知道他没有说一个位格。因为“一”是中位，表示交往的一致，而不是位格的合一”。② 在所有关于基督论的辩论中，诺瓦替安强调一点，基督完全是上帝，同样完全是人。③ 这是最有价值的一点，也是教会信仰的中心。最后，约262年，罗马主教戴奥尼西乌斯（Dionysius，259—268）著文驳斥撒伯里乌派时，解释了逻各斯基督论，他所使用的术语比其它三世纪神学家的都更接近于325年尼西亚会议的决定。④ 这就是说西部教会早在尼西亚会议以前60年，就已经在这个问题上得出和那次伟大的会议相同的结论，而东部教会在此问题上却没有达到这样的一致。

第九章

亚历山大学派

在古代世界，亚历山大是第二大城市，其重要性仅次于罗马，后来仅次于君士坦丁堡，这种状况持续了六个多世纪。公元 72

① 《三一论》，第39章。

② 同上书，第27章。

③ 同上书，第11，24章。

④ 见亚大纳西：《通论篇》(*Athanasius De Decretis*)第26章。

前332年亚历山大大帝建立这个城市时，它主要是商业城市，因此吸引了众多希腊人，犹太人。它的学术生活同样享有盛名，这里有罗马帝国最著名的图书馆。来自东、西方各国的人士齐集于此。在这里希腊哲学与犹太教及其它许多东方的信仰相互交流，又相互竞争。与此同时古代埃及思想的影响仍然根深蒂固。这是古代最有世界性的城市。在这里，《旧约圣经》被译成希腊文，斐洛用希腊化哲学重新解释犹太教，新柏拉图主义三世纪时在这儿兴起。基督教传入亚历山大，传入埃及的情况我们概不清楚，但一定已经传进很久了，因为当基督教在这儿的情况为人所知时，它显然已在此地打下了坚实的基础。诺斯替教的巴西里得在亚历山大讲学是在罗马皇帝哈德良统治时期(117—138)。这里各式各样的哲学体系有他们的"学校"，向求学者讲授各种问题。基督教自然也开始模仿这种好榜样，虽然看来初期开办学校与亚历山大教会当局无关。

约到185年，亚历山大已有了一所著名的教理学校，由皈依基督教的斯多葛派哲学家潘代努主持。潘代努是否为该校创办人，他的神学观点如何，都难以断定。只因为他的学生、后继者亚历山大的克雷芒(?—215)，我们对他才略知一二。亚历山大的宗教发展过程明显与小亚细亚和西部不一样。在那些地方教会与诺斯替教的争论导致对哲学的不信任，以至德尔图良说哲学与基督教不可能有联系。这场争论大大地加强了对使徒传统的依靠，巩固了教会组织。在亚历山大，"大公"教会的这些特点并没有如此充分发展，并不认为哲学和基督教互相矛盾，而将前者看作是后者的婢女。在这里，古代哲学之最优秀者——主要是柏拉图主义和斯多葛主义，与基督教相结合，其程度之高是正统基督教没有达到的，其结果是产生了基督教诺斯替派。亚历山大的克雷芒是这一运动的代表人物，同时又是亚历山大教会的长老，因而使教会与这一学派之间有了连系。

73

在流传下来的克雷芒著作中较重要的有三种：《劝告异教徒》

(*Exhortation to the Heathen*)，这是一篇护教文，附带提供了若干有关神秘宗教的材料；《导师基督》(*Instructor*) 这是第一部论述基督徒行为的著作，其中关于当时风俗习惯的文字价值极高；《杂记》(*Stromata*，或 *Miscellanies*)，这是一部深刻的宗教与神学的随想集，排列无一定章法。所有这些著作显示出他是受过高级训练，博览群书的思想家。正如斐洛用哲学解释犹太教一样，克雷芒用哲学解释基督教，使之成为系统的教义。和查斯丁一样，他也认为神性的逻各斯是人类一切智慧和道德的来源，是全世界人类的导师。但他的头脑把握问题之清晰远远胜过查斯丁。"我们的导师是神圣的上帝、耶稣、道，他是全人类的领路人。"① 他是一切真正哲学的来源。"上帝是一切善的事物的原因。有些直接来源于上帝，如《旧约》、《新约》；其它的间接来源于上帝，如哲学。但在上帝呼召希腊人以前，哲学或许是上帝直接和主要赋与希腊人的。因为希腊哲学是导师，如同律法之对于希伯来人一样，引导希腊人的思想归向基督。"②

这种通过逻各斯教化人类是一种循序渐进的教育。在教会中也是一样。"信"，则足以得救，这是传统基督教，极单纯。如果人在"信"以后再加上"知识"，就会到达更高的境界。③ 他是真正的基督教诺斯替派。"有了，还要给他；有了信，还要给他知识；有了知识，还要给他爱心；有了爱心，还要给他遗产。"④ 知识指引人达到的最高的善是认识上帝，认识上帝就包含了得救，所以比得救更高。"如果我们设想有人向某诺斯替派提问：他宁愿选择认识上帝还是选择永远得救？如果这两者可以分开(事实上两者是同一而不可分的)，他一定毫不迟疑地选择认识上帝。"⑤ 这种

① 《导师基督》，第1章，第7节。

② 《杂记》，第1章第5节；艾耶尔：《汇编》，第190页。

③ 同上书，第1章，第6节。

④ 同上书，第7章，第10节。

⑤ 同上书，第4章，第22节。

最高的善带来一种几乎是斯多葛主义的无感情，对苦乐俱无动于衷的境界——克雷芒相信那就是基督所在的幸福境界，也是使徒们通过基督的教导而到达的幸福境界。① 我们不难领悟克雷芒象查斯丁一样并不看重耶稣作为人的生活，逻各斯的确化为肉身，但克雷芒认为耶稣在世为人的一生不过是幻影。他的幻影论观点肯定超过了他同时代教会的任何正统神学导师。

74 克雷芒并没有提出完整的神学体系。这项工作有待他的学生、接替他主持亚历山大教理学校的名气更大的神学家奥利金去完成。奥利金(Origen)在 182 年至 185 年间大概生于亚历山大，父母都是基督徒。他自幼受这样的环境熏陶，后来成为早期教会著述家中最熟谙《圣经》的一位。他一定很早就开始研习哲学，年轻时感情强烈，富于好奇心。他的早慧和后来学问上的成熟同样惊人。202年罗马皇帝塞普蒂米厄斯·西维勒斯统治下迫害基督徒时，奥利金的父亲付出了生命，如果不是他母亲设计阻挠，他也要和他父亲一样以身殉道。这场迫害也将他的老师克雷芒逐出亚历山大，203年，他虽年青，在他周围却已聚集了一批有志于学问的人，他于是重开亚历山大教理学校。他办学取得很大成功，得到迪米特里厄斯主教(Demetrius)的认可。到 215 年，罗马皇帝卡勒卡勒(Caracalla)将所有哲学教师逐出亚历山大，他才停止办学。在此以前，他的教学有几次因访问罗马(211—212)及阿拉伯(213—214)而中断过。在罗马他见到希坡律图。在生活上他抱极端禁欲主义态度，为避免别人中伤他和众多前来求学者之间的关系，他按照《马太福音》第19章第12节所说自阉以期达到完善。215年奥利金到巴勒斯坦的该撒利亚，在那里交了一些朋友，终身受益匪浅。约216年，他获准返回亚历山大，恢复了教学活动，并开始一个多产的著述时期，成果十分惊人。

在亚历山大工作期间，约230年或231年，他曾去过希腊和巴勒

① 《杂志》，第6章，第9节。

斯坦。他这时仍是平信徒，与他友好的巴勒斯坦主教们在该撒利亚按立他为长老，可能为了便于他自由讲道。将一个亚历山大平信徒按立为长老，自然被亚历山大主教迪米特里厄斯视为侵犯他的权限，对这位成功的教师的嫉妒更增加了他的不满。他召开了宗教会议，会议决定将奥利金逐出亚历山大，并在其职权范围内，革除奥利金的教职。奥利金于是以友好的该撒利亚为家，感到这里适合他的志趣，继续孜孜不倦地研究与教学，也经常讲道。他偶尔也外出旅行。朋友们环绕着他，对他极为尊重。205年戴修斯发动大迫害（见边码第80页）结束了他这一段安宁生活。他被投入监狱，备受折磨，于251年（或254）死于该撒利亚或泰尔。在古代教会中，再没有比他心灵更纯洁，志向更高尚的人了。

奥利金在学术上有多方面的造诣。而他最注重的领域是《圣经》经文校勘和注释。他的主要作品是不朽的《六文本合参》（*Hexapla*），将《旧约圣经》希伯来文本与四种希腊文译本对照排列，附以评论，简介，涉及几乎全部《旧约圣经》。这是一部最有价值的著作，在此之前没有任何基督教著述家这样做过。在神学领域，他的《论原理》（*De Principiis*），写成于231年以前。该书不仅第一次系统阐述了基督教原理，而且其思想和方法对希腊教会教义的发展有决定性的影响。《驳塞尔索》（*Against Celsus*）写于246年至248年间，为答复柏拉图主义者塞尔索（约177）对基督教的批评——当时非基督教思想对基督教的最有力的批评——而作。这是古代世界产生的最敏锐，最有说服力的维护基督教信仰的著作，和这次辩论之伟大堪相匹配。除这些不朽的著作外，他也花时间讨论基督教的一些实践问题，诸如祈祷，殉道，并准备了许多讲道文。他的一生真是不知疲倦的勤劳的一生。

75

长期以来用希腊化思想解释基督教真理的工作到奥利金手中终于最后完成。他使基督教体系具有他那个时代的最充分的科学地位，那时的科学几乎全部包含在哲学和伦理学之中。他的哲学

观点基本上是柏拉图主义和斯多葛主义的，但明显地倾向于当时正在兴起的新柏拉图主义。据说他去听过该学派创始人阿摩尼阿斯·萨卡斯（Ammonius Saccas）的讲课。[①] 他刻意探索这种种哲学原理与《圣经》的协调一致，为达到这一目标，他象他的同乡，伟大的希伯来人斐洛已经做过的那样，用隐喻解经法解释《圣经》。他认为全部正规的《圣经》都有三重意思："普通人可受到《圣经》的'肉体'（我们这样称呼，是从它显而易见的意义而言）的启发；那些高一级的人可受到《圣经》的'灵魂'的启发；至于那些完美无缺的人，可以得到精神的律法的启发，这种律法预示即将到来的好事。正如一个人有肉体、灵魂、精神，《圣经》也一样有肉体、灵魂、精神。"[②] 这种隐喻法使奥利金能够用几乎所有自己的观点来解释《圣经》。

奥利金以"不违背教会和使徒传统的"信仰作为他神学体系的必然的基本原则。[③] 这些传统基督教的基本原则包括相信：（1）"一个上帝……即我们的主耶稣基督之父……他亲自赐给律法、先知的预言、福音，他也是使徒们的上帝、《旧约》和《新约》的上帝；（2）"耶稣基督……在万物受造之前由父所生……成为人，虽然是上帝，但是化为肉身；虽然降世为人，却仍然和过去一样是上帝……为童贞女所生……真正降世为人，真正受苦并且……真正的死了……真正由死里复活"；（3）"圣灵与圣父圣子同受尊贵荣耀"；（4）复活和来世的赏罚；（5）自由意志；（6）存在魔鬼及其使者，他们对抗〔上帝〕；（7）世界是在时间中被造的，将"因其邪恶而被毁灭"；（8）"《圣经》由上帝的灵所写成"；（9）"有些上帝的使者，以及善的影响力，是上帝完成人类的拯救的工具"。[④] 这些就是教会用以教导全体基督徒的基本信仰，无论是有

76

---

① 优西比乌：《教会史》，第6卷，第19章，第6节。

② 《论原理》，第4卷，第1章，第11节；艾耶尔：《汇编》，第200，201页。

③ 《论原理》，前言。

④ 同上书。

学识的还是没有学识的；在此基础上奥利金建立起他的庞大的神学体系——信仰之上再加上知识，用这种方法去解释基督教。

奥利金的宇宙观有强烈的柏拉图主义色彩。这个暂时的、现象的可见世界不是真实的世界，而隐藏在它后面的精神世界才是真实的。所有的伟大事物都在那个世界有自己的地位。和柏拉图一样，他认为我们的灵魂居住在那里，罪首先进入那个世界，我们从那儿堕落，得救赎的将回到那里。上帝是非受造的，完美的灵，是万物之源。圣子永远从他而生，"他之永恒而持久地由上帝而生，正如光辉之来自太阳。"① 然而基督是"第二位的神"②，一个"被造物。"正如卢福斯所指出的，奥利金把基督的地位看作相当于努斯(*nous*)——心智、思想——在新柏拉图主义中的地位。他是上帝与上帝所创造的世界之间的中介，世界是通过他而被造的。在一切被造物中，圣灵的地位最高，因为教会传统认为圣灵具有神性。奥利金也持相同看法，但在他的神学体系中，并不真正需要圣灵。

在那真实的精神世界中，一切精神体，包括人的灵魂，都是上帝通过圣子创造的。"上帝创造他们，没有其它原因，只是出自他自己的原故，也就是说，出自他的善。"③ 一切精神体都是善的，只是它们的善具有"偶然性与消亡性"，这与上帝的善不同。④ 一切精神体都有自由意志，所以有些因为犯罪而从那不可见的精神世界堕落。上帝创造出这个可见世界作为惩罚和改造的场所，将那些堕落的精神体按其罪的大小分别安放在其中。罪最小的是天使，以星辰作身体。罪较大的在地球表面上，他们有动物的灵魂和必死的身体，他们构成人类。罪大恶极的是鬼魔，由魔鬼亲自任首领。

---

① 《论原理》，第1卷，第2章，第4节。

② 《驳塞尔索》，第5章，第39节。

③ 《论原理》，第2卷，第9章，第6节。

④ 同上书，第1卷，第6章，第2节。

逻各斯—圣子降世为人，和一个前世没有犯过罪的人类的灵魂和一个纯洁的身体结合，借此完成拯救世界的工作。当基督在世时，他既是上帝又是人；复活升天后基督的人性让位于神性的荣耀，他再也不是人，而是神了。[①] 基督也将这种转化施于众门徒。“从基督起，开始了神性与人性的结合，这种结合使人性能上升到神性的地位，不仅在耶稣身上如此，而且在所有相信耶稣并按其教导生活的人身上也能如此。”[②] 奥利金强调基督之死的献祭性质。自保罗以后，没有神学家象他这样强调这一点；但他用各种方法解释，其中有些并不协调一致。基督作为人类的代表和榜样，为人类的好处而受苦。[③] 从某种意义上说，他是献给上帝赎罪的牺牲，是付给恶势力的赎价。[④] 基督战胜了众鬼魔。[⑤] 众鬼魔盼望用死亡的束缚来阻挡基督，但基督挫败了它们的盼望，结束了鬼魔的王国。[⑥] 人类中，耶稣的门徒死后进入乐园，恶人则堕入地狱。然而，最后不仅所有的人，就连魔鬼及追随魔鬼的鬼魔也全部要得救。[⑦] 这就是世上万物的复兴，一切将回归上帝。

奥利金的神学结构是尼西亚会议前教会在智能上取得的最大成就，它对后来东部的一切神学思想均有深远影响。我们不难看出，为什么后来在有关基督论的辩论中，双方都能引述他的著作作为依据。我们也容易理解，按后来严格的正统观点，他是怎样被看作异端的。399年（或400）奥利金的观点在他家乡亚历山大的一次宗教会议上受到谴责；后来在543年遭到查士丁尼大帝的谴

① 《驳塞尔索》，第3章，第41节。

② 同上书，第8章，第41节。

③ 同上书，第7章，第17节；艾耶尔：《汇编》，第197页。

④ 《马太福音》，第12章，第28节，第16章，第8节注释；艾耶尔：《汇编》，第197页。

⑤ 《约翰福音》，第6章，第37节注释。

⑥ 《马太福音》，第13章，第9节注释。

⑦ 《论原理》，第1卷，第6章，第1—4节。
艾耶尔：《汇编》，第198页。

责，553年遭到第五次公会议谴责。他声称他的著作是为有知识的而不是为普通基督徒而写的。因为那个时代的科学与今天不同，所以他的著作似乎使我们感到奇怪。但是在那个时代他使基督教具有了科学的地位。特别是，克雷芒和奥利金的观点大大地提高了逻各斯基督论在东部教会的统治地位，虽然在那里撒伯里乌主义流传很广，而基督嗣子说，迟到272年还有安提阿主教、撒摩沙塔的保罗作为其杰出的代表。

在奥利金生活的那个世纪，他的观点并非没有受到严肃的批判。从神学上对他进行批判的最主要人物是吕基亚地方奥林匹斯的主教梅索迪厄斯(Methodius，约卒于311)。他按照小亚细亚的传统立场，否认奥利金关于灵魂先在以及灵魂被囚禁于尘世的说法，但肯定了肉体的复活。从才能上说，他不能与奥利金相匹敌。

第十章

教会与国家(180—260)

罗马帝国明显地走向衰落一般从马尔克斯·奥里利厄斯之死(180)算起，但引起衰落的原因存在已久。人口减少。工商业因税收过重而受到限制。有教养的阶层渐渐丧失对帝国的领导权。军队大部从边远省份招募，甚至到国外的部落中找人补充。科莫德斯皇帝192年死后，军队控制了皇帝的选任，这些皇帝总的说来远不如安托奈纳斯诸帝那样能代表希腊罗马的高级文化。帝国整个行政机构效率降低，边防力量不足。从军事上看，在奥里利安统治(270—275)以前，形势日渐恶化，至戴克里先(Diocletian，284—305)时代，也没有好转。从其它方面看，这种衰落的形势也继续发展，没有间断。但是，这一时期也是帝国内部民族之间 78

感情渐趋融合的时期，种族之间的界限渐渐打破。212年，卡勒卡勒皇帝将罗马公民权扩大到帝国的所有自由民，虽然他这样做并非全然没有私心。尤其重要的是，从宗教观点而论，二世纪末和整个三世纪是一个宗教思想融合的时期，也是一个宗教感情深化的时期。在此期间，东部的神秘宗教及基督教的信徒人数增加极为迅速。

这一时期教会的发展，不但内部日益巩固，也向外部扩张。近二世纪末时，基督教会几乎只在讲希腊语的人中间传播，到三世纪初，就在讲拉丁语的北非迅速推进，并逐渐进入西班牙和高卢。如果说以前不曾到达不列颠的话，现在也传至那里了。在埃及，基督教传播到了土著居民中。190年，在说叙利亚语的埃德萨已有相当大的势力。与此同时，教会比原先更广泛深入到上层社会。人们对基督教了解得更多，虽然据德尔图良说，直到197年，仍有流言传说教会中有食人肉的事和不道德行为。① 在第三世纪这种流言似乎大为减少，毫无疑问这是因为公众对基督教的真实意义了解更多了。

79 从180年至260年间国家与教会的关系极为多变，主要取决于皇帝们的意愿。但总的说来，直到最后十来年，这一时期国家对教会发展的态度是帮助而不是阻挠。从法律上说，基督教是被定了罪的，不允许存在。② 但事实上，大多数时间都得到相当的宽容。对基督徒的迫害从马尔克斯·奥里利厄斯开始继续到科莫德斯统治时期。他登位不久即只顾寻欢作乐，凡与此无关的事，一概不过问，基督教也在此列。这一段平静时期持续到塞普蒂米厄斯·西维勒斯(193—211)统治多年以后，只在202年出现一次相当严重的迫害，特别是在迦太基和埃及。卡勒卡勒(211—217)在位时，北非又一次出现大迫害。埃勒加伯勒斯(Elagabalus, 218—222在位)虽然热情支持太阳神崇拜，但他倾向于宗教调和主义，

① 德尔图良：《护教篇》，第7章。

② 同上书，第4章。

不公开仇视基督教。亚历山大·西维勒斯(222—235在位)持明显的友好态度，他也是调和主义者，想统一各种宗教。在他的私人教堂中，基督的胸像和其它宗教的领袖像放在一起。他的母亲(他受其母控制)朱莉亚·默米亚曾听过奥利金讲课。一次在罗马有两方争一块地产，基督徒方面要用它作礼拜的地方；另一方要用来开饭店，西维勒斯作了有利于基督徒的判决。到马克西迈纳斯(Maximinus, 235—238 在位)统治时，政策改变。他下了一道反基督教的敕令，这个敕令虽未能广泛实施，但将“大公”教会主教彭提安和他的对手希坡律图逐出罗马，送到矿山作奴隶，遭受残酷待遇，不久即死于当地。帝国东部的小亚细亚和巴勒斯坦也受到这次迫害的影响。在戈尔迪恩(Gordian,238—244在位)统治下直到“阿拉伯人”菲利普(Philip the Arabian,244—249在位)统治即将结束时，教会处于安宁时期。后来出现新的迫害与菲力普无关。事实上，还有谣传说他是秘密的基督徒，这当然不足为信。奥利金 246 年至 248 年间的著作证实这次迫害殉道的人不多，[①]而且迫害只出现在局部地区，虽然有时范围较大。当时基督徒在法律上虽然没有保障，但一般教徒一定觉得教会的形势在实际上已接近安全。

这种不断增加的安全感被粗暴地打消了。248 年正值罗马建城一千周年纪念。这是人们想恢复古代传统，怀念先人的显赫光彩的时候。然而当时帝国却处于从未有过的外族侵扰，内部争吵分裂的威胁之下。人们将这一切灾难全归咎于没有继续打击基督教。[②]在“阿拉伯人”菲力普去世前，亚历山大城就已出现暴力袭击教会事件。对一些观察敏锐的非基督徒而言，一个势力不断扩张的组织严密的教会看起来就像是国中之国，更危险的是大多数基督徒仍拒绝当兵，也不愿担任公职。[③]近在手边就有一条论据， 80

① 奥利金：《驳塞尔索》，第 3 章，第 8 节。

② 奥利金》：《驳塞尔索》，第 3 章，第15节；艾耶尔：《汇编》，第206页。

③ 奥利金：《驳塞尔索》，第 8 章，第73，75节。

虽然谬误，却似乎有理。这条论据说罗马往日繁荣昌盛全赖全国同拜古老的神祇，如今国民中有一部分人不拜，因而得不到神佑，至使灾难接踵而至。新登皇帝位的迪希厄斯(Decius, 249—251在位)显然持这一观点，他与保守的罗马贵族弗利里安(Valerian)过从甚密，后者也持同一观点。其结果是250年发布敕令，开始了对基督徒的第一次普遍而有组织的迫害。

迪希厄斯的迫害是整个教会迄今为止受到的最严重的考验，这一迫害之所以严酷是因为有人在后面出谋划策。虽然不少人惨死，但目的并不是要基督徒的生命，而是通过酷刑、监狱、恐吓逼迫基督徒向古老的神祇献祭。罗马主教费比安(Fabian)，安提阿主教巴比拉(Babylas)皆殉道，奥利金及许多人遭受酷刑。虽说“坚守信仰”的为数极多，但也有不少叛教的人，这些人因受刑受恐吓而按照帝国规定向罗马神祇献祭，进香，或通过友人或贿赂官吏，取得证明书，证明他们已按规定完成敬拜的一切程式。① 迫害过去以后，很多叛教者又深深后悔，要求重新加入教会。如何对待这一部分人？这一问题在罗马引起长期的分裂，在其它地方也引起麻烦(见边码第93页)。这次迫害残酷凶猛，但很快就过去了。下一任皇帝加勒斯(Gallus, 251—253在位)统治时，迫害又起，但较为缓和。253年，迪希厄斯迫害基督徒的老搭挡弗里利安即皇帝位(253—260在位)，刚登位时，他没有动基督教。但到257年及258年，他重新开始对基督教进行更为猛烈的迫害。禁止基督徒聚会。教堂、教会公墓被没收。许多主教，神父，执事等被处死。社会地位较高的平信徒遭受侮辱、流放、财产被没收。在这次迫害中，奚普里安死于迦太基；主教西克斯特斯二世(Sixtus II)、执事劳伦蒂乌斯死于罗马；主教弗鲁克图苏斯(Fructuosus)死于西班牙的塔拉戈纳。从250年至259年，其间虽有些间歇，但却是教会受到可怕考验的几年。

① 实例见艾耶尔《汇编》第210页。

260年，弗里利安败于波斯人，当了俘虏。其子加利伊纳斯(Gallienus)原与他共为皇帝，现单独统治（260—268在位）。新皇帝软弱无能，立即放弃了对基督教的迫害。教会财产发还，表现出某种程度的友好态度，这有时被误解成法律上的宽容，其实加利伊纳斯并不想这么做。反对基督教的法律并未取消。但在实际生活中，基督徒又得到一段和平安宁的时间，直到303年戴克里先时代才又出现迫害，其间只是在275年奥里利安临死之前，教会可能受到一些威胁。教会经过这些斗争，比过去任何时候都更坚强了。

第十一章

教会组织的发展

81

我们已经看到(见边码第57页以下)，教会与诺斯替教和孟他努主义斗争的结果是主教权威的提高。主教成为教会统一的中心，使徒传统的见证人，又是使徒统绪的继承人。当时发展起来的这些倾向继续增强，其结果是200年至260年之间教会在组织上已具备了以后在整个希腊—罗马文化占优势的时期它所具有的那些特点。这种发展最重要的表现是主教权势愈来愈大。

有种种因素促使早期分散的权力集中于主教一人身上。这些因素是：当时形势的需要，与诺斯替教和孟他努主义进行斗争，领导越来越多新皈依基督教的大量没有知识的教徒，统一教会礼拜和纪律等等。“圣灵的恩赐”人人皆可领受，这种思想在使徒以及使徒后期的基督徒中是非常现实的，任何人都可能这么想，但如今只不过是一种传统，而非活生生的现实了。由于种种原因，特别是与孟他努派的斗争，导致人们对这一思想产生怀疑。尽管

这一传统仍然存在，但很快转变为一种理论，说这是赐与的职务。这一"恩赐"正式归神职人员，特别是主教们所得。主教是上帝指定的教会信仰的监护人，因此他们可以确定什么是异端。他们是崇拜仪式的主领人——三世纪初，人们普遍地越来越相信教会神职人员有祭司身份，随之领导崇拜仪式的重要性也就日益增长。他们是教规的执行者，虽然这种职权尚未十分确定，但他们能断定犯罪的教徒是否需要革除教籍，在他彻底悔过之后是否可重新接纳。正如迦太基的奚普里安约250年详细说明的那样（见边码第66—67页），教会的基础在于主教的团结一致。

从二世纪初开始，同一城市的基督徒已被看作组成一个社团，不论他们在一处聚会还是分为若干处。这样，他们只在一个主教的领导下。古代文明在政治组织上以城市为中心，农村地区则依靠附近城市。基督教发源于城市，城市基督徒向外传教，结果在城市周围的村庄形成了教会。开初乡村里的教徒到城里做礼拜。① 随着乡村教会的扩大，他们一定渐渐在本地聚会。乡村教会既然是由城市教会建立起来的，所以处于城市主教的监管之下。这样，城市主教的管辖范围便逐渐扩大，终于在三世纪时主教区形成了。东部的一些农村地区，特别是在叙利亚和小亚细亚，城市的影响较弱，乡村教会在三世纪末以前才建立起来，由乡村主教领导。

82

但这种制度发展不大，乡村主教在地位上也难与城市主教平起平坐。当时这种制度没有传到西部，中世纪传到西部时，其结果并不令人满意。

按奚普里安的观点，主教团是一个整体，每一位主教享有主教团的全部权力，与其它主教完全平等。但这一理论在他那个时代已不现实了。帝国境内有政治影响的大城市的主教地位逐渐凌驾于其它主教之上，这些主教都力图把这种优势地位转变为对其它教会的管辖权，其中尤以罗马主教为甚。由于宗教感情的原因，

---

① 查斯丁：《护教篇》，第67章；艾耶尔：《汇编》，第35页。

罗马、亚历山大、安提阿、迦太基、以弗所的主教显然具有突出地位，而罗马主教地位最为突出。除了这几个较大的主教职位以外，各行省省会所在地主教权势也开始扩大，在本省范围内凌驾于较小的城市的主教之上。但直到四世纪，省城主教的地位才充分发展起来，先在东部然后在西部。

到三世纪初，神职人员与平信徒之间已有显著区别。平信徒(laikos,λσικός)和神职人员 (kleros, κλῆρos) 作为两个专名使用有一个逐渐发展的过程，这正如它们表示的不同身份有一个逐渐形成的过程一样。最早使用前一个名词的基督徒是罗马的克雷芒。① 后者出现在《彼得前书》第5章第3节中，完全没有专门的含义。但与希腊语词κλῆρos相应的拉丁语词是ordo,此词一般表示罗马帝国官职的级别，基督徒使用这一名词可能来源于这种通俗的用法。里昂和维埃纳教会的书信中描写177年的迫害时，提到殉道者的"等级"——kλῆpov。② 德尔图良也使用过"神职界"和"教职等级"。③ 到德尔图良的时代，这两个名词的区别实际上已固定下来，即令他在为孟他努派作的辩护中，还能忆起早期基督教关于一切信徒皆为祭司的教义，④ "岂不知我们平信徒都是祭司么?"⑤

授与神职还须举行派立礼，这种仪式肯定在教会初期就有了，至少作为接受恩赐的记号或者接受特殊任务的标志。⑥ 三世纪中叶选立主教的一般过程是：先由本城神职人员，特别是长老提名，邻近地方的主教们同意，再由全体会众认可或选举，⑦ 然后至少

83

① 93—97年；《克雷芒一书》，第40章。

② 优西比乌：《教会史》，第5卷，第1章，第10节。

③ 《论一夫一妻制》，第12章。

④ 《论贞操》，第7章。

⑤ 参见《彼得一书》，第2章，第5节；《启示录》，第1章，第6节。

⑥ 《使徒行传》，第6章，第6节；另见《提摩太前书》，第4章，14节，第5章第20节；《提摩太后书》，第1章，第6节。

⑦ 奚普里安：《书信集》，第51—55章，第8节，第66—68章，第2节；第67章，第4，5节。

须由一位主教——或数位，到三世纪末期固定为至少三位——举行派立礼。教会的长老，执事以及较低级神职人员的选立则由当地主教控制，也由他举行派立礼。① 长老们是主教的顾问，经主教同意，也可以主持圣事。② 他们可以讲道。当一个城市有数处教会时，每位长老直接负责一处。这样，长老的地位提高了，而在主教制刚形成时，长老的地位相对而言较低。一个教会有多少长老，数目并不固定。执事则直接对主教负责，作为主教的助手，照顾贫困教徒，管理经济事务，协助礼拜，执行教规。他们与主教实际联系比长老们更为密切。罗马教会有七名执事，以纪念《使徒行传》第6章第5节所讲的事。罗马主教费比恩（236—250在位）按照市俗行政区将罗马划分为十四个慈善区时，他指定了七名副执事协助七名执事的工作，这样做就不超过原有数目。奚普里安时代的迦太基教会也有副执事，以后一段时间副执事职务相当普遍。其它许多教会中，执事的数目没有一定的规定。

主教、长老、执事构成教会的大品神职。当三世纪上半叶时，在这些教职之下又有了小品神职。由于缺乏关于早期教会的统计资料，罗马主教科尔尼利厄斯(Cornelius)写于251年的一封信具有很高的价值，因为信中有关于罗马教会的重要内容。罗马教会在一位主教之下有四十六名长老和七名执事，在此之下还有不久被称之为小品神职的七名副执事，四十二名襄礼员，五十二名驱魔员、诵经员和司门员。③ 该教会约有三万教徒，但有一千五百余名神职人员依靠教会生活。这些职务有些起源很古。诵经员和驱魔员原来被认为是具有神授的能力的人，在东部教会中，驱魔员仍被看作是这样的人但不再是一种教会职务。到奚普里安时代，诵经员的职务被看作是担任长老职务的准备。④ 驱魔员的任

---

① 奚普里安：《书信集》，第23—29章，第33—39章第5节，第34—40章。

② 德尔图良：《论洗礼》，第17章；艾耶尔：《汇编》，第167页。

③ 优西比乌：《教会史》，第6卷，第43章，第11节。

④ 《书信集》，第33章，第5节。

务是驱除邪灵，这是当时人们很相信很流行的事。襄礼员的工作不甚了解，只知道他们协助崇拜仪式。东部教会不设襄礼员。当只准许受过洗的人参加崇拜仪式中较神圣部分成为教会的惯例后，司门员的工作变得很重要。在东部教会中(西部教会没有)还有女执事的职务，在某种意义上她们也算作神职人员。这一职务来源很早，大约也是神授的。① 她们的任务是照顾妇女，特别是生病的。除了这些女执事以外，还有一类称之为"寡妇"的，在东西部教会中都有，其起源也很早。② 她们的职责是祈祷，照料病人，特别是女病人。她们很受尊敬，但很难说也算神职人员。所有这些人都全部或部份由信徒捐赠供养，捐赠数量很大，既有钱，也有食物。③ 这种捐赠在奚普里安时代被看作"什一税"，全部由主教支配。④到三世纪中叶，要求高级神职人员全部时间为教会工作。⑤但即使主教也常常涉足于世俗事务，这些事务并不都是值得赞赏的。低级的神职人员仍可以经商。然而很明显，虽然初期平信徒皆为祭司的教义还不时有人提起，但只有纯粹神学上的价值了。到三世纪中叶，在基督徒的实际生活中，神职人员已是一个独立的、紧密联系的灵性的阶层。平信徒在宗教生活上依赖他们，而他们的生活则靠平信徒的捐赠维持。

84

① 《罗马书》，第16章，第1节。

② 《提摩太前书》，第5章，第9，10节。

③ 《十二使徒遗训》，第13章；查斯丁：《护教文》，第67章；德尔图良：《护教篇》，第39章；艾耶尔：《汇编》，第35，41页。

④ 《书信集》，第65卷，第1章，第1节。

⑤ 奚普里安：《叛教者》，第6章。

第十二章

公共崇拜与教会节期

到查斯丁时代(153)，早期教会崇拜仪式分为两部分举行的做法已经消失，这两个部分是祷告与教导和圣餐与会餐。这时的崇拜仪式和教导以圣餐为顶点而结束，① 完全与会餐脱离。到下一个世纪，这个发展过程受到当时普遍流行的神秘宗教的一些思想的决定性影响，但没有充分理由说明这是刻意模仿。二世纪下

85 半叶到三世纪的基督徒生活在种种神秘宗教影响的气氛中，很自然他们要用那些观点看待自己的崇拜仪式。三世纪上半叶有大量异教徒皈依基督教，这很可能更加强了这些已有的趋势的发展。

教会越来越被人们认为掌握了给人生命的奥秘，这奥秘由神职人员掌管分配。望教者在正式入教之前需进行教理指导。这种准备工作在一定程度上始于使徒时期，现在则系统化了。203 年奥利金在亚历山大一所已经很著名的教理学校任教。又据奚普里安记载，约 250 年，迦太基教会中负责教理指导的人系由主教指派。② 入教的施洗仪式在教理指导之后举行(见边码第86页以下)，受洗后即获准领受那给人生命奥秘的、献给上帝的祭品——圣餐(见边码第 89 页以下)。像查斯丁时代一样，礼拜内容还包括读经、讲道、祷告、唱诗。真心诚意的望教者可以参加；但洗礼和圣餐礼只允许已受洗入教或即将受洗入教者参加。这和神秘宗教的作法一样。这两种仪式的价值因此逐渐增高，以至被看作是崇

---

① 查斯丁：《护教文》，第67章；艾耶尔：《汇编》，第35页。

② 《书信集》，第23—29卷。

拜仪式中最神圣的项目。洗礼和圣餐仪式被视为秘密，因在举行这两项仪式时首次将信经的确切经文和主祷文传授与受洗者，不得传与未入教的人。这一习俗是否起源于三世纪，不得确知。但在四、五世纪时，这种习俗已很普遍，而且导致这些习俗的诸因素早在三世纪时已经在起作用了。

星期日是崇拜的主要日子，在其它日子也开始举行崇拜仪式。前面已经提到(见边码第 38 页)星期三和星期五为禁食的日子。一年中最大的节期是复活节。复活节前一段时期也要禁食，以纪念基督受难。但帝国境内不同地区有不同的习惯。在罗马，禁食守夜四十小时，以纪念基督安葬在坟墓中。到尼西亚会议(325)时扩大为四十天的大斋节。斋戒到复活节早晨结束，随后是欢乐的五旬节期。在这个节期内不禁食，公共崇拜中也不下跪祈祷。① 复活节前夕是施洗的最佳时候，可以让新入教的教徒得以分享复活节的欢乐。除了这些固定的节期以外，殉道圣徒的忌日每年都举行圣餐礼以示纪念。② 三世纪早期，为去世的信徒祷告并在他们的忌日通过捐赠表示纪念已很流行。③ 二世纪中叶以后，殉道者的遗物受到高度崇拜。④ 圣徒崇拜还未充分发展，但教会对那些将生命置之度外，为基督教奋斗的人已经特别尊敬怀念了。

81

---

① 德尔图良：《论冠冕》，第 3 章。

② 《士每拿教会关于波利卡普殉道的书信》，第18章；奚普里安：《书信集》，第33卷，第39章，第 3 节；第36卷，第12章，第 2 节。

③ 德尔图良：《论冠冕》，第 3 章；《论一夫一妻制》，第10章。

④ 前引士每拿教会书信第18卷。

第十三章

洗　　礼

洗礼的历史比基督教更古老。基督的"先驱"约翰因这一礼仪得名"施洗约翰"。他为耶稣施洗，他的门徒和耶稣的门徒也为人施洗，但耶稣本人没有为人施洗。①洗礼的来源不甚清楚，但很有可能是将古代利未人的各种洗净的规定神圣化的结果。早在耶稣基督的时代，犹太教就要求外邦人改宗希伯来信仰的不仅要受割礼，还要受洗礼。②此外，象艾赛尼派和库姆兰的兄弟会这类派别还遵守各式各样的洗罪礼。约翰可能受到这些思想的影响，同时也知道不仅外邦改宗的人，就连犹太人在即将到来的审判中也需要洁净。约翰似乎从当时流行的习俗中采用了这种仪式并赋与它特殊的含义，使之象征浸入火之河，上帝借以洁净和救赎世人，而且是接受上帝的教导从而悔改并获得灵性上的洁净的恰当象征。神秘宗教有相似的洗礼仪式(见边码 11 页)。但原始基督教有那么多纯粹犹太教的内容，其中的洗礼一项很难说有什么神秘宗教的影响。但神秘宗教对洗礼在外邦的发展确有极大的影响。彼得认为洗礼是获准加入教会，并领受圣灵的一种仪式。③一直到宗教改革后教会发生分裂时，对洗礼的这种作用才出现不同意见。但直到今天大多数基督徒仍持此观点。

---

① 《约翰福音》，第 3 章，第22节；第 4 章，第 1，2 节。

② 见许雷尔《犹太民族史》，第 2 卷，第569—573章。

③ 《使徒行传》，第 2 章，第38节；另见第 2 章，第41节；《哥林多前书》，第12章第13节。

保罗认为，洗礼不仅是洗去罪恶的象征，① 而且意味着人与基督建立了新的关系，② 和他同归于死，又一同复活。③ 虽然保罗并不认为受洗是得救所必需的，④ 但他的观点却与神秘宗教以洗礼为入教之始有些接近。至少他在哥林多的信徒把这种仪式看作具有法术的力量，代他们死去的朋友受洗，以便让死者也能得益。⑤ 教会不久便认为洗礼是必不可少的。第四福音书的作者描述基督这样宣告说："我郑重地告诉你，人要不是从水和圣灵重生，就不能成为上帝国的子民。"⑥《马可福音》附录中描写基督在复活后说："相信而接受洗礼的，必然得救。"⑦ 这种信念越来越深。赫马(100—140)认为，洗礼是教会的真正基础，教会是"建立在水之上"⑧ 的。就连具有哲学头脑的查斯丁(153)也认为洗礼的结果是"重生"和"启示"。⑨ 德尔图良则认为洗礼带来的是永生。⑩

到赫马⑪ 和查斯丁⑫ 的时代，人们普遍认为洗礼洗净过去所有的罪。和神秘宗教一样，洗礼成为洁净、入教、重新得到永生的重大仪式，因此人只能接受一次。唯有殉道才能代替洗礼，"没有受洗礼的，殉道可代替受洗；受过洗而失去的，殉道时也就重新得到了。"⑬ 早期门徒施洗礼时是"奉耶稣基督之

---

① 《哥林多前书》，第6章，第11节。
② 《加拉太书》，第3章，第26，27节。
③ 《罗马书》，第6章，第4节；《歌罗西书》，第2章，第12节。
④ 《哥林多前书》，第1章，第14—17节。
⑤ 《哥林多前书》，第15章，第29节。
⑥ 《约翰福音》，第3章，第5节。
⑦ 《马可福音》，第16章，第16节。
⑧ 《异象集》，第3卷，第33章。
⑨ 《护教文》，第61章；艾耶尔：《汇编》，第33页。
⑩ 《论洗礼》，第1章。
⑪ 《训示集》，第4卷，第3章。
⑫ 《护教文》，第61章。
⑬ 德尔图良：《论洗礼》，第16章。

名。”[1]《新约》中没有提到奉三位一体之名施洗的事，只有《马太福音》第28章第19节中记载基督曾吩咐过此事。这一记载时间较早。它是使徒信经的基本思想，也记载在《十二使徒遗训》[2]及查斯丁著作[3]中。三世纪的教会领袖们保留了早期的形式，至少罗马教会从主教斯蒂芬（Stephen，254—257）开始就奉耶稣基督的名受洗，[4]这种作法如果说不合常规，却被视为有效。

关于哪些人可受洗问题，有极大的可能是：直到二世纪中叶以后，仍只有成年人才能受洗。大约在185年，伊里奈乌才首次提到婴儿受洗的问题，但提得并不明确。[5]德尔图良曾明确说到婴儿受洗一事，但认为受洗是很严肃的事，婴儿不宜，应推迟至性格形成之后才可举行，因此他还怀疑结婚以前受洗是否合适。[6]不如德尔图良认真的人感到等一个人事实上已经有犯罪纪录之后凭洗礼即可赦免一切罪过未免不当。君士坦丁大帝就是一个明显的例子（决不是唯一的例子），他拖延到临死之前才受洗礼。奥利金认为婴儿受洗是使徒时代的习俗。[7]奚普里安也赞成尽可能早受洗。[8]为什么要提出婴儿受洗问题，没有明确的根据。奚普里安在刚才提到的那封信中，引用原罪的教义来支持婴儿受洗。但是在此之前，一般人似乎认为婴儿是无罪的。[9]很有可能的一种解释是：据《约翰福音》第3章第5节记载，基督曾说过教会之外无救恩的话，基督徒父母感到不能让自己的孩子进不了上帝的

88

---

[1] 《使徒行传》，第2章，第38节；另见第8章，第16节，第10章，第48节，第19章，第5节；《罗马书》，第6章，第3节；《加拉太书》，第3章，第27节。

[2] 《十二使徒遗训》，第7章；艾耶尔《汇编》第38页。

[3] 《护教文》，第61章；艾耶尔《汇编》第33页。

[4] 奚普里安：《书信集》，第73卷，第74章，第5节。

[5] 《反异端论》，第2卷，第22章，第4节。

[6] 《论洗礼》，第18章。

[7] 《罗马书注释》，第5章。

[8] 《书信集》，第58卷，第64章，第5节。

[9] 德尔图良：《论洗礼》，第18章。

国。虽然如此，婴儿受洗直到六世纪才普遍实行。很重要的原因是已经提到的德尔图良的见解，认为如此重大的洁净仪式不能轻易使用。

关于洗礼的形式，很可能最早是采用浸洗，全身或部分浸入水中。《罗马书》第6章第4节，《歌罗西书》第2章第12节曾提到过这种方式。地下墓窟中的壁画似乎表明并不总是全身受浸。早期最完全的记载见于《十二使徒遗训》："奉圣父、圣子、圣灵的名在流水中施洗礼。但是如果没有流水，也可在其它水中施洗；如果不能在冷水中施洗，用温水施洗也行。如果这些都没有，往头上浇三次水，奉圣父、圣子、圣灵的名施洗也行。"① 可见，浇洗也是公认的一种施洗形式。奚普里安衷心地赞成这种施洗方式。② 中世纪后期以前西派教会普遍实行浸洗；东派教会至今仍保留这种形式。从《十二使徒遗训》及查斯丁作品中，我们得知受洗的先决条件是禁食，表明信仰，表示愿意过基督徒的生活。到德尔图良时代，已经发展出一套繁杂的洗礼仪式。仪式开始时，受洗人要正式宣布弃绝魔鬼及自己的一切恶行。随后三次受浸，从受浸的池子上来后尝一点加了蜂蜜的牛奶，象征现在的身分是基督里的新生婴儿。之后在受洗人头上抹油，行按手礼，以此表示领受圣灵。③ 由此看来，洗礼和后来称做坚振礼的仪式是合并举行的。德尔图良也提到现在所知道的最早的基督徒保证人，即"教父教母"。④ 伊希斯崇拜习俗中也有相同的禁食和请保证人的特点。

在使徒时代，使徒和其它教会领袖无疑有权为人施洗，而且教会中领受圣灵恩赐的其他有影响的人也能施洗。到110—117年间，依纳爵为维护教会的统一，极力主张"除了主教以外，其它

---

① 艾耶尔：《汇编》，第38页。

② 《书信集》，第75卷，第69章，第12节。

③ 德尔图良：《论洗礼》，第6—8章；《论冠冕》，第3章。关于类似的罗马人的礼仪，见希坡律图：《使徒传统》，第21—23章。

④ 《论洗礼》，第18章。

人不管是施洗还是主持爱筵，都是不合法的。”① 在德尔图良的时代，“关于施洗，首席祭司即主教，有施洗权；其次是长老和执事……除此之外即使平信徒也有权施洗。因为凡是平等地得到的，也能平等地给予。”② 至今在希腊和罗马教会中，洗礼是一般基督徒或任何有意为人施洗者在必要时都可施行的唯一圣事。

89

第三世纪中叶，关于异端派所施洗礼是否有效的问题出现一场激烈的辩论。德尔图良认为无效，③ 这无疑是那时流行的观点。在诺瓦替安分裂之后（见边码第93页），罗马主教斯蒂芬（245—257）提出，凡以正当形式施行的洗礼，即使是由异端派所施，都是有效的。他的动机，一部分是出于当时出现的一种看法，即认为圣礼本身就是有效的，与施行者的身分无关；另一部分是希望这样有助于诺瓦替安的追随者回归教会。迦太基的奚普里安和卡珀多西亚、凯撒城的弗米里安极力反对他的主张。④ 这导致罗马主教提出一些重要的主张，坚持自己的权威。斯蒂芬和奚普里安之死使这一争论告一段落。但罗马教会的观点在西部教会逐渐得到普遍接受。东部教会则未能对此达成一致意见。

第十四章

圣　　餐

前面已提到圣餐教义早期发展的情形（见边码第22，36页），从中可以看到，基督徒从一开始即在一起会餐“擘饼”。肯定从保

---

① 《致士每拿教会书》，第8章；艾耶尔：《汇编》，第42页。

② 《论洗礼》，第17章；艾耶尔：《汇编》，第167页。

③ 《论洗礼》，第15章。

④ 奚普里安：《书信集》，第69卷，第76章。

罗时代起，人们就相信这是耶稣亲自吩咐的，也是为特别纪念他和他的死的。在伊里奈乌以前，提到圣餐的除了《新约圣经》之外还有三部著作。其中的《十二使徒遗训》①反映了圣餐在基督教中最原始的情况，认为圣餐是感恩礼拜的一种简单形式。举行仪式时向上帝说"通过你的儿子，你已赐给我们属灵的饮食和永生"，从基督那里得到"生命和知识"。但是一种更为神秘的解释出现得更早。《约翰福音》第6章第47—58节说，人若不吃基督的肉，不喝他的血，就得不着"生命"。伊纳爵认为圣餐"是长生不老之药，是解毒剂，领受了它，可以不死，得享永生。"②查斯丁断言："我们领受的圣餐，并不是普通的饼和酒。我们的救主耶稣基督因上帝的道而成肉身，有肉有血用来拯救我们；同样，我们所吃的饼和酒，用上帝的道祝祷之后，也使我们的血肉发生变化，得到滋养。这饼和酒，就是那降世成为肉身的耶稣的肉和血。"③到查斯丁时代（153），圣餐与会餐分开，在星期日早晨举行。仪式包括：读经，间以读诗篇，共同祈祷，会众同应"阿门"，平安之吻，祝圣饼与酒（最早的这类祈祷文保存在希坡律图的著作中④），然后是圣餐。主教临时献上祷告，不过主题遵循一定的格式。代祷的形式可能有序祷、默祷、结尾的短祷数种。

90

伊里奈乌继承和发展了第四福音书及依纳爵关于圣餐赐人以"生命"的思想。"作为饼，那是地里出产的东西，但一经祝祷，上帝垂降，就不再是普通的饼，而是圣餐。它包含两种实质：一个是地上的，一个是天上的。我们的身体也如此，领受圣餐之后，就不再是可败坏的，而有复活得享永生的希望。"⑤神秘宗教中有与神共餐可以分享神性的说法，至于这种圣餐教义受神秘宗

---

① 《十二使徒遗训》，第9—11章；艾耶尔：《汇编》，第38页。

② 《致以弗所教会书》，第20章。

③ 《护教文》，第66章；艾耶尔：《汇编》，第34页。

④ 《使徒传统》，第4章。

⑤ 《反异端论》，第4卷，第18章，第5节；艾耶尔：《汇编》，第138，139页。

教影响有多深，难以断定。但无疑他们都来源于同一思想习惯。可以这样说，到二世纪中叶，耶稣确实临在圣餐之中的观念已广为流传。

在早期基督教思想中，不仅信徒本人是“活祭，是圣洁的，是上帝所喜悦的”，① 而且崇拜仪式中的一切行动也有献祭的意义。教会领袖们“将主教职务以内的事均献为祭品”②。圣餐中奉献给上帝的饼和酒被看作是玛拉基预言的“洁净的供物”，③ 是基督徒奉献的方式，就象《旧约》中献麦粉和初熟的果子一样。④圣餐之作为献祭这种现实的观点的发展是由许多因素决定的。它是向神职人员或穷人捐献银钱或实物的一个机会。⑤ 此外，与幻影派斗争意味着必须更强调圣餐中基督受苦的实在性，与此同时，古代关于圣礼的外在表现与其内在实质之间有至关重要的神秘联系的观念自然加深了这种想法。再者，不断发生基督徒殉道的事不能不加强献祭在圣餐中的意义。基督教产生时，世界各种各样的宗教都有献祭的观念。献祭需要祭司。到德尔图良时，祭司（sacerdos）这一名词开始广泛使用。⑥

在奚普里安那里，圣餐是由祭司献给上帝的祭这一教义充分发展了。“假如我们的主，我们的上帝耶稣基督，在父上帝面前自己作大祭司，首先将自己献给父作为祭，又吩咐我们照这样做以纪念他，那些仿效基督作祭司的，就真正执行基督的职务了。如果他按照基督那样将自己作为祭献上，那末他就肯定献上真正的完全的祭了。”⑦ 基督教祭司的职责是“在祭坛前服务，主领神

① 《罗马书》，第12章，第1节。

② 《克雷芒一书》，第44章。

③ 《玛拉基书》，第1章，第11节；《十二使徒遗训》，第14章。

④ 查斯丁：《与特里风谈话录》，第41章；伊里奈乌：《反异端论》，第4卷，第17章，第5节。

⑤ 查斯丁：《护教文》，第67章；艾耶尔：《汇编》，第35页；希波律图：《使徒传统》，第28章。

⑥ 《论洗礼》，第17章；艾耶尔：《汇编》，第167页。

⑦ 《书信集》，第62卷，第63章，第14节。

圣的圣餐礼。"①到德尔图良的时代，圣餐已用于纪念死者。②奚普里安指出以这样的"献祭"纪念殉道士。③圣餐有赐人生命的性质，这种观念也导致婴儿领圣餐习俗的出现，奚普里安曾亲自见过。④"大公教会"的圣餐观念发展成：(a)基督真正临在圣餐礼中(至于如何"真正临在"，在中世纪以前没有多加讨论)，信徒领受圣餐即领受基督，这样就与基督合为一体从而建造起不朽的生命；(b)圣餐是由祭司献与上帝的祭，以使上帝对死者生者宽厚仁慈。到253年，大公教会关于这一教义的基本观点已经形成，虽然有些地方仍很含糊不清。

第十五章

赦　罪

早期基督教关于赦罪的一般见解是，"如果我们向上帝认罪，他是信实的，公义的，他必将赦免我们的罪。"⑤但有些罪太严重，不能得赦免，这是些"至于死"⑥的罪。到底哪些罪是不能赦免的，并不很明确。福音书指出，第一不能赦免的罪是把耶稣行的奇迹归于撒旦而不归于圣灵。⑦其次，在受迫害时拒绝承认耶稣，在受审时不愿意听从圣灵的指示。⑧《十二使徒遗训》则进一

92

① 《书信集》，第62卷，第67章，第1节。

② 《论贞操》，第11章。

③ 《书信集》，第33卷，第39章，第3节。

④ 《论叛教者》，第25章。

⑤ 《约翰一书》，第1章，第9节。

⑥ 同上书，第5章，第16节。

⑦ 《马克福音》，第3章，第28节至29节。

⑧ 《路加福音》，第12章，第10节。

步解释说："凡有先知受圣灵感动讲道，你不可妄加评论，因为所有的罪都可被赦免，只有这一项罪不可赦免。"① 最后形成了一种普遍的看法，认为不赦之罪有：拜偶像或否认信仰，谋杀，放纵情欲。第一项尤其无希望获得赦免。《新约》中没有比《希伯来书》的作者更严厉痛斥那些"再一次把上帝的儿子钉在十字架上"的了（第6章第4—8节；第10章第26—31节）。德尔图良认为"死罪"有七种："拜偶像、亵渎、谋杀、婚外通奸、未婚私通、作伪证、欺骗。"②

到赫马时代（100—140），虽然认为洗礼洗净了过去的一切罪，但洗礼之后又犯的罪以及上述的罪，仍是"死"罪，然而倾向于对原来的严格规定作些修正。赫马提出新的看法，要点是：考虑到世界末日将近，受洗之后再给一个例外的悔改机会。③ 通奸罪及某些形式的叛道罪也在赦免之列。④ 同样伊里奈乌也提到一个被收回教会的犯过通奸罪的女人，她"花去全部时间公开认罪。"⑤ 德尔图良也很强调在洗礼之后应有一次悔罪的机会。⑥ 但他似乎并不指叛道、奸淫、谋杀三种死罪，而指那些较次要的罪，如：含糊地否认过信仰、亵渎、观看角斗等。他在所著短文《论节制》第19章中很清楚地指出这三大罪不能，也从未得到第二次悔改的机会。然而，其它材料中有足够的例子显示当时教会赦免各种各样严重的罪，特别是关于通奸罪，意见并不一致。

第二次悔改要求丢脸的当众认罪、举行一次"悔罪仪式"，"祷告禁食、呻吟、哭泣、向你们的主上帝哀告：在长老脚前鞠躬，向亲近上帝的人下跪。"⑦ 但事实上可能不常常如德尔图良所

---

① 《十二使徒遗训》，第11章；艾耶尔：《汇编》，第40页。

② 《驳马西昂》，第4章，第9节。

③ 《训示集》，第4章，第3节；艾耶尔：《汇编》，第43，44页，

④ 《类似集》，第6章，第5节；第9章，第6节。

⑤ 《反异端论》，第1卷，第13章，第5节。

⑥ 《论悔改》，第7章。

⑦ 《论悔改》，第9章。

说的这样苛刻。

犯罪的人要做到哪一步才算够，才能重新加入教会，这是必然要提出来的问题。早期的看法认为赦罪权上帝交给了全体会众。① 还认为这权是直接交付与彼得的，也就是说交付给教会职员的（当教会职务发展起来以后）。② 但奇怪的是，实际上同时有两种赦罪的权力存在。几乎就要殉道的人和坚守信仰也就是曾为信仰遭受酷刑和监禁的人，因为他们为圣灵所充满，因此也被看作有赦罪权。③ 这种双重权力导致滥用。很多坚守信仰者执行赦罪权时很宽大。特别是奚普里安在这方面遇到麻烦。④ 主教们当然要压制坚守信仰者的这种权力；但在教会遭受迫害期间，公众舆论还是认为他们应有这种权力。赦罪问题最终引出了补赎悔罪的标准问题。悔罪要到什么程度才能得到赦免？这一问题的发展已超过本时期的范围，直到公元 300 年才得出结论。

93

那些得到赦免重新进入教会的人，特别是犯放纵情欲罪的，⑤ 虽说很普遍，但仍被看成例外情况。当那位曾为信仰受过酷刑的敢作敢为的罗马主教卡利斯托斯(217—222)（见边码第70页）用他个人的名义发布一项声明：凡犯了放纵情欲罪的人，只要正式悔改，他将赦免他们的罪。⑥ 此事在教皇权威的发展中是一极其重大的事件，对严格主张禁欲主义的孟他努派如德尔图良是一次打击。这是首次正式宣布有权赦免被一般人列为“至于死”的罪，尽管实际上早已这样做过了。

按照普通人的判断，否认信仰是最大的罪，这种罪甚至卡利斯托斯也不同意赦免。在迪希厄斯迫害基督教后，这一问题又广

---

① 《马太福音》，第 8 章，第15—18节。

② 同上书，第16章，第18，19节。

③ 德尔图良：《论节制》，第22章。

④ 《书信集》，第17卷第26章，第20卷第21章，第21卷第22章，第22卷第27章。

⑤ 德尔图良：《论节制》，第22章。

⑥ 德尔图良：《论节制》，第 1 章。

泛地提出来了。大迫害风暴之后，成千上万叛教者要求重新回到教会。最后通行的办法主要是迦太基主教奚普里安制定的。他的立场是折衷的，介乎坚守信仰者所持宽大态度和传统派过分严格的态度之间。他提出把这个问题交付与教会的良心处置。250年，罗马主教费比恩殉道于罗马，此后罗马教会在如何对待叛教者这一问题上出现分裂。分歧开始时并未涉及这个问题，仅仅由于个人之间的不和。但分歧导致大多数人选举相对说来名气不大的科尔尼利厄斯为罗马主教，而没有选罗马最负盛名的神学家诺瓦替安（见边码第71页）。少数人支持诺瓦替安。多数派不久即提出宽大处理叛教者，而诺瓦替安则发展到主张严厉处分。诺瓦替安开始另立教派并在帝国各地建立对立教会。这一派延续至七世纪方才消失。诺瓦替安恢复过去的做法，所有犯了“至于死”罪的教徒，不得重新入教会。但这些做法终归失败。251年和252年在罗马和迦太基召开的宗教会议代表多数派的观点同意叛教者在进行严格的补赎悔罪后可回归教会。虽然这一问题在戴克里先迫害时（开始于303年）又一次提出，① 虽然在帝国各处有不同的处理办法，但251年的罗马会议决议终于成为正规的解决办法。根据这个决议，所有的罪都可赦免。过去对罪的区分名义上还保留着，但至此以后，实际上只有大罪和小罪的区别了。

第十六章

教会的组成 高级和低级的道德生活

94 在使徒时代，教会无疑被想象为纯粹由富有灵性经验的基督

① 这一问题的提出是由于多纳图派的默利歇斯主教制造的分裂所引起。

徒组成。①其中虽然有坏人，也有教规惩罚他们，②但是教会可以被理想地描绘为"没有瑕疵没有任何污点或皱纹。"③教会自然应该是这个样子。基督教以一种新信仰出现，那些加入教会的人是出于个人信仰，为此付出很大牺牲。教会长期被看作是得救的男人和女人所组成的社团。即使那时，也有许多人名不符实。赫马抱怨的就是这一点。《新约》外最古老的那篇讲道，用现代的腔调说："外邦人从我们口里听到上帝的道，因为其中的美丽伟大，他们不胜惊奇；后来，他们发现我们言行不一，就说出亵渎的话语，说我们讲的那些不过是空谈，是骗人。"④虽然有这些事实，但教会仍然被认为是理想的。后来基督教历史渐增，才促使这种观点有所改变。到第三世纪初，有许多基督徒，虽然他们的父母，乃至更上代的先辈都是富有灵性经验的基督徒，他们自己也参加公共崇拜活动，但事实上他们只是有名无实的基督徒而已。他们象什么样？他们不参加异教徒的崇拜仪式，公众认为他们是基督徒，他们中有一些在婴儿时就受了洗。教会里有他们的地位吗？他们人数众多，教会不得不承认他们。教会因此而改变了自己的含义，由一个圣徒的团体变为一个拯救灵魂的机构。从罗马主教卡利斯托斯(217—222)的言论看得出这种变化。他引用稗子和麦子的比喻，⑤又把教会比作挪亚的方舟，其中"洁净的和不洁净的物"都有。⑥这以前和以后提出来的关于教会的种种理论使基督教世界分裂直至今日。

对孟他努主义的抵制，对世界末日即将来临的信心减退毫无疑问极大地助长了教会中追名逐利倾向的蔓延，而这种倾向又因 95

① 《罗马书》，第1章，第7节；《哥林多前书》，第1章，第2节；《哥林多后书》，第1章，第1节；《歌罗西书》，第1章，第2节。

② 例如：《哥林多前书》，第5章，第1—13节。

③ 《以弗所书》，第5章，第27节。

④ 《克雷芒二书》，第13章。

⑤ 《马太福音》，第13章，第24—30节。

⑥ 希坡律图：《驳斥篇》，第9章，第12节。

为202年至250年间大量异教徒改宗基督教而迅速增长。普通基督徒的宗教生活愈来愈松懈，与此同时，禁欲苦修却成为较真诚的基督徒的更高理想。对普通基督徒不能期望过高，二世纪上半叶的《十二使徒遗训》规劝说："你若能完全担负主的轭，你就是完善的；但如果不能，就尽力而为吧。"（第六章）赫马（100—140）也教导说，人若能做到比上帝要求的更多，就能得到相应的奖赏。①这些劝勉的倾向有增无已。德尔图良②和奥利金③将福音书中的"劝勉"和要求清楚地加以区别，从而大大促进了它们的发展。

基督教的要求，全体基督徒必须做到；而劝勉则针对那些想要过更圣洁生活的信徒而发。人们认为福音书在两个主要方面对那些立志作为完全的人提出劝勉。基督对那富有的年青人说："如果你要达到更完全的地步，你得去卖掉你所有的产业，把钱捐给穷人，就会有财富积存在天上。"④基督还宣告，有人"为天国的缘故不结婚"，又说："在死人复活的时候，他们要跟天上的天使一样，也不娶，也不嫁。"⑤保罗说："我要向没有结婚的和寡妇说，能够象我一样过着独身生活，倒是不错。"⑥可见，志愿度清贫和独身生活并不是所有基督徒都能做到的，它们只是劝勉那些实行的信徒将有特殊功德。全部早期基督教的禁欲主义概念均以这两条为中心，三世纪末当隐修主义兴起时又成为隐修主义的基础。因为神职人员必须树立一个特别优良的榜样，从使徒以后的年代起，不仅不提倡再婚，⑦而且到第三世纪初，未婚的人接受神职

① 《类似集》，第5章，第2，3节。
② 《致他的妻》，第2章，第1节。
③ 《罗马书注释》，第3章，第3节。
④ 《马太福音》，第19章，第21节。
⑤ 《马太福音》，第19章，第12节，第22章，第30节。
⑥ 《哥林多前书》，第7章，第8节。
⑦ 《提摩太前书》，第3章，第2节；反对一般基督徒再婚，另见赫马：《训示集》，第4章，第4节。

后就不许结婚了。① 独身、清贫、脱离尘世沉思默想的生活是基督徒追求的理想，实行的人很多，不过这些人当时还没有脱离社会。他们只是已经走上完全隐修的道路。这种双重理想的最令人遗憾的方面可能是使普通基督徒感到气馁，不敢奋进。

第十七章

安宁与发展时期(260—303)

96

260年罗马皇帝加利伊纳斯发布敕令停止迫害基督教，此后四十多年，教会享受到实际的安宁。从法律上说，教会并不比过去有更多保障，据说那位能干的皇帝奥里利安(270—275在位)本想重新发动迫害，因为他的死而未能付诸实行。即使在他统治下，显然也没有发布新的仇教敕令。这个时期的主要特点是基督教的迅速发展。到300年时，基督教实际上已推进到帝国各个部分，不过分布不很平均，但是它在政治地位重要的中部省份有影响，在小亚细亚、马其顿、叙利亚、北非、意大利中部、高卢南部以及西班牙也有影响。同时基督教社会地位的提高也同样意义重大。在这段时期，很多政府官员和为皇室服务的人员加入了教会。最重要的是，基督教在相当程度上开始深入到军队。迟至246年至248年间，当塞尔索责难基督徒拒绝服兵役从而未尽到对国家的责任时，奥利金充其量只能回答说，基督徒做了更好的事情，他们为皇帝祈祷胜利。② 奥利金还为基督徒辩护，解释他们为什么不愿意担任政府职务。③ 即使在那时，在罗马军队中早就

---

① 希坡律图：《驳斥篇》，第9章，第12节。

② 《驳塞尔索》，第8章，第75节。

③ 同上书，第8章，第75节。

有基督徒在服役,① 但奥利金无疑代表了三世纪中叶一般基督徒的看法。到三世纪末叶，基督徒的看法和作法都发生了极大的变化。

这是一段基督教迅速发展的时期，同时也是基督教进一步适应世俗影响的时期。这种适应达到什么程度可举一例说明，在西班牙的埃尔维拉——现在称为格拉纳达——举行了一次会议（约313)，规定那些作政府官员时曾穿过外邦祭司服装的基督徒，只要他们没有真正去献过祭，也没有为献祭出过钱，经两年补赎悔罪后可以重新加入教会。②

与三世纪上半叶比较，三世纪下半叶基督教界没有产生什么著作，没有什么有独创性的神学思想，也没有第一流的著述家出现。最重要的一位是戴奥尼西厄斯(Dionysius)，在亚历山大任过主教(247—264)，和他的老师奥利金一样，有一段时间主持著名的亚历山大教理学校。奥利金的影响通过他的著作扩大了。在这一段时期奥利金的思想在东部教会中大体上占了主导地位。戴奥尼西厄斯反对在东部广为流传的撒伯里乌主义，他还开创了给自己手下的神职人员写信，提醒他们复活节的日期的作法——这一习惯不久即在各大教区中发展起来，被当作训戒教会，阐释教义和进行争论的一种方式。除了戴奥尼西厄斯反对的撒伯里乌主义以外，还有撒摩沙塔的保罗在安提阿大力提倡的能动神格唯一论。这一学说直到272年才在那里消失(见边码第69页)。这位有行政才干的主教在巴尔米拉女王齐诺比亚(Zenobia，被罗马皇帝奥里利安推翻以前,安提阿有一段时间是她的领土)统治下拥有高级行政职位。保罗的对手们无法叫他交出教会房产，因而上书奥里利安皇帝。后者决定，该产业应属于“意大利和罗马的主教们判定的产权所有人”。③ 奥里利安的这一裁决无疑出于政治上的考虑。但

97

① 例如：德尔图良的《论冠冕》第1章。

② 《教规》，第55章。

③ 优西比乌：《教会史》，第7卷，第30章，第19节。

就这件事本身而言，基督徒上诉于帝国当局，而皇帝又将此事交由罗马主教裁判，这是意味深长的。

这一时期的安提阿有一位叫路济安（Lucian）的人创办了一所神学院。路济安的生平不详，我们只知道他是一位长老，对安提阿反对和战胜了撒摩沙塔的保罗的那一派人敬而远之，从约275年起至约303年止在那里任教，312年以身殉道。阿里乌（Arius）和尼科墨迪亚的优西比乌（Eusebius of Nicomedia）都是他的学生。有人设想他的思想大致再现在这两位学生的著作中，这是很可能的。和奥利金一样，他也致力于《圣经》的校勘注释，但不喜欢那位伟大的亚历山大人的隐喻法。他的思想的特点是在对待《圣经》经文和教义上，其方法比较简单，更多地采用语法的和历史的方法。

第十八章

竞争的宗教势力

三世纪下半叶，密特拉教在罗马帝国的影响达到顶峰。密特拉即太阳神，受到广泛崇拜，在军队中尤为普遍。皇帝们出身行伍，也很赞成。宗教界还兴起两种重要力量。第一种是新柏拉图主义，由阿摩尼阿斯·萨卡斯（Ammonius Saccas，？—约245）创立于亚历山大。真正发展其学说的是普罗提诺（Plotinus，205—270），他约于244年定居罗马。他以后的领导人是波菲利（Porphyry，233—304）。新柏拉图主义是对柏拉图思想所作的泛神论的、神秘主义的解释。上帝是单纯而绝对的存在，是完美无缺的，一切较低级的存在皆由他而出。他是太一，超越思想上的二元性。从他流溢出“努斯”（νοῦς）（就像奥利金神学中的“逻各斯”一样），从“努斯”生出世界灵魂，从世界灵魂生出个人灵魂。

98

物质世界也从世界灵魂生出。每往下一级，则低一等，比上一级少一分真实——如此从完美无缺的上帝到物质世界。物质世界和上帝相比，是消极的。新柏拉图主义的道德观，就象后来的一般希腊哲学那样，是禁欲主义的。它认为得救观念即是在神秘的沉思默想中灵魂向上帝飞升，最终达到与上帝合一的境界。新柏拉图主义后来极大地影响了基督教神学，尤其是奥古斯丁的神学思想。但新柏拉图主义的创始人都不是能引人注目的组织者，它始终只是相比较而言少数人的思想方式，与大多数人关系不大。

另一种运动称为摩尼教，情况又大不一样。其创始人摩尼(Mani)，216年生于波斯，242年开始在巴比伦传教，277年殉教。摩尼教的坚实基础是古代波斯的二元论，同时也极度混合着各种宗教思想。事实上，摩尼的目标是建立一种世界性宗教和教团，借以克服以往各种宗教传统的空间局限性。他的宗教混合了琐罗亚斯德教、佛教、犹太教、基督教各种成份。他承认每一种宗教都为他宣扬的普世信息作了准备。光明与黑暗，善与恶，永远处于对立冲突之中。摩尼关于精神与物质的关系，关于得救的见解在很多方面与诺斯替主义类似。人从根本上说来是恶的世界的一座物质的牢房，也有光明世界的一部分囚禁在其中。“善良的父”差遣各式各样的使者，包括耶稣和摩尼自己，来将人从这种束缚中解放出来。得救的基础是对人的真正本性有正确的认识，有回到光明世界的愿望，同时实行极严格的禁欲生活，弃绝一切属于黑暗世界的东西，特别是食、色的欲望。摩尼教的禁欲主义非常严格，它的仪式却相当简单。其成员分两等：完全人，相对说来总是少数，实行全部苦行教规；另一等为听道者，他们接受教训，但不要求严格实行——这种区别，与基督教会中隐修士与普通基督徒不无相似之处。它的组织相当集中而严密。摩尼教实在是基督教的真正对手。它在罗马帝国传播迅速，不仅很多密特拉教的信徒，而且基督教诺斯替各派的残余信徒以及其它早期异端派信徒都被吸收进去。第四、五世纪是其发展的极盛期。其影响

99

直至中世纪晚期，某些教派，如卡特里派，是摩尼教思想的继承者。

第十九章

最后的斗争

284年戴克里先成为罗马帝国皇帝。他出身极其微贱，父母可能是农奴。但他军功卓著，被军人拥立为帝。这位皇帝虽然出身行伍，却大有行政才干。他决心整顿罗马帝国，以期提供足够的军事防卫力量，结束军队屡次更换皇帝的阴谋，提高帝国行政管理效率。为达到这些目标，285年他指定与他在军队中共事多年的马克西米恩(Maximian)与他共为奥古斯都管理帝国西部。为进一步提高军队效率，293年他又任命两位“凯撒”，一位是君士坦希厄斯·克洛勒斯(Constantius Chlorus)，驻守莱茵河边境；另一位为格利里厄斯(Galerius)，驻守多瑙河边境。两人都可继承“奥古斯都”的职位。在戴克里先坚强统治下，诸事协调。

在内政方面，戴克里先也作了彻底改革。过去共和时代遗留下来的制度及元老院影响的残余都被扫除一空。就象后期拜占庭王朝一样，皇帝成为独裁者。各行省重新划分，罗马事实上不再是帝国首都。戴克里先常住小亚细亚的尼科米迪亚，该地位置较为方便。从性格上说，戴克里先粗暴但坚定地支持军营中流行的较为原始的那种类型的异教。

在这样有组织才干的人看来，一个组织严密而等级森严的教会是一个严重的政治问题。他一定把教会看作国中之国，他不能加以控制。虽然基督徒从未闹事反对罗马帝国，基督教显然对政治甚为淡漠，但教会在人数和力量方面发展迅速。一个强有力的

统治者面前有两条道路可供选择：或者强迫教会服从并粉碎其力量；或者与之结成同盟从而在政治上控制这日益增长的势力。君士坦丁大帝采取第二种方式而戴克里先则采取第一种。不可能指望一个具有象他那种宗教观点的人作出其它的选择。东部的“凯撒”格利里厄斯甚至更仇视基督教，而且对戴克里先有很大影响，那些迫害基督教的建议可能来源于他。此外，基督教的发展也促使所有受到威胁的各种异教力量联合起来反对它；同时，戴克里先和格利里厄斯有意着重推行皇帝崇拜和对古代神祇的崇拜。

但是戴克里先慢慢下手。他先采取行动小心翼翼地清除了在军队和皇宫中服务的基督徒，然后从303年2月开始，他一连下了三道敕令迫害基督徒。教堂被拆毁，圣书被没收，神职人员被投入监狱并用酷刑强迫他们献祭。304年，第四道敕令要求全体基督徒献祭。这是一个可怕的迫害时期。就象迪希厄斯迫害基督教的那些日子一样，有很多人殉道，也有很多人“叛教”。但是，公众舆论远没有过去迫害时那么仇视基督徒，人们对基督徒更了解了。迫害的程度随各地执行处罚的地方官的态度而异。在意大利、北非和东部各地，迫害残酷；在高卢和不列颠，友善的“凯撒”君士坦希厄斯·克洛勒斯表面上服从命令拆毁教堂，但不伤害基督徒个人。他因而得到这些受宽恕的人的拥护，后来他的儿子因此得益不浅。

305年，戴克里先自动退位，马克西米恩也被迫退位，从而结束了个人铁腕统治这个复杂帝国的状况。君士坦希厄斯·克洛勒斯和格利里厄斯于是成为“奥古斯都”。但在确定“凯撒”时，君士坦希厄斯·克洛勒斯和马克西米恩之子的要求未被重视，而选择了格利里厄斯的两名部下：西维勒斯(Severus)和马克西迈纳斯·戴亚(Maximinus Daia)。此时在西部对基督徒的迫害实际上已停止，东部的迫害则愈加残酷。306年君士坦希厄斯·克洛勒斯去世，约克驻军拥立其子君士坦丁(Constantine)为帝。君士坦丁以军事力量为后盾迫使格利里厄斯承认他为“凯撒”，统治高卢、西

班牙和不列颠。不久，马克西米恩之子马克森希厄斯打败西维勒斯而控制了意大利和北非。为争夺皇位，君士坦丁必须与马克森希厄斯较量，其结果将决定谁统治整个西部。格利里厄斯的部下利西尼厄斯统治着原先由西维勒斯统治的部分地区。

但是，在西部的斗争尚未有结果时，格利里厄斯与君士坦丁和利西尼厄斯(Licinius)在311年4月共同发布一道宽容基督徒的敕令："只要他们不做违法乱纪的事……"，① 这至多是一个勉强的让步。不过为什么这位迫害基督教的主要人物会下这么一道敕令，原因不很清楚。或许他认识到迫害教会不会有效果；或许因为长期重病使他相信这样做基督徒的上帝可能救他。几天之后他就一命呜呼了。敕令中有劝告基督徒为格利里厄斯等三人祷告的话，可见这一猜测并非没有可能。 101

格利里厄斯死于311年5月，死后留下四位竞争者争夺帝位。君士坦丁与利西尼厄斯彼此有利因而结为一方；另一方为马克西迈纳斯·戴亚和马克森希厄斯(Maxentius)。戴亚立即在亚洲和埃及重新开始迫害基督教，马克森希厄斯虽未参与迫害，却坚定地支持异教。基督徒自然同情君士坦丁和利西尼厄斯。君士坦丁充分利用这种同情造成的有利条件，但这时他本人在多大程度上信仰基督教，则难以断定。他继承了对基督徒的友好感情，他参与发布311年的敕令。他的力量看来难与马克森希厄斯争胜，无疑他希望基督徒的上帝在这场势力悬殊的斗争中帮助他——虽然很可能他并没有想到这个上帝是唯一的神。他挺进意大利北部，连胜数役后终于在罗马城以北不远的萨克萨拉布拉与马克森希厄斯的军队短兵相接。他的敌人与罗马城之间仅隔着台伯河上的米尔维厄斯桥。大战前夜，他梦中见到基督姓名第一个字母的缩写，并有"以此符号制胜"② 几个字。他认为这是预兆，便急忙在

① 优西比乌：《教会史》，第8卷，第17章，第9节；艾耶尔：《汇编》，第262页。

② 拉克坦希厄斯：《迫害者之死》，第44章。

他的头盔和士兵的盾牌上画上P记号。因此从某种意义上说，他是以基督徒的身分进入战斗的。312年10月28日，历史上一场决定性的战斗发生了。马克森希厄斯战败身死，整个西部于是归君士坦丁所有。他相信他的胜利是基督徒的上帝给与他的，从而更坚定了作基督徒的信心。自此以后，虽然国币上仍铸着异教的图案，他仍然拥有祭司长的称号，但在各个方面他都按基督徒的要求行事。

可能在313年年初，君士坦丁与利西尼厄斯在米兰会晤，双方同意给基督教以完全自由，这一协议一般称之为“米兰敕令”。[①]不过我们没有证据说明确实发布过这么一个敕令。我们只知道利西尼厄斯的一道诏书，对尼科米迪亚地方官指示了对待基督教的一些新规定。这一地方性文件显示出两位皇帝在米兰会晤时达成的革命性决定的主要内容。这一新政策既不是311年敕令所规定的仅给基督徒以宽容，也没有规定基督教为国教。它宣布绝对的信仰自由，将基督教与罗马帝国其它宗教置于完全同等的法律保护下。命令发还在最近的迫害中没收的教会财产。313年4月，即敕令发布后几个月，利西尼厄斯在亚德里亚堡附近的一场决战中打败迫害基督教的马克西迈纳斯·戴亚。这次战役基督徒视为第二次米尔维厄斯桥之战。但一国二主，势难两立。314年君士坦丁打败利西尼厄斯，后者现在只占有全国领土四分之一多一点。与君士坦丁疏远以后，利西尼厄斯逐渐不满意君士坦丁对基督教表示的好感，这种不满和仇视发展成对基督教的迫害。323年他最终失败，基督徒大为满意。君士坦丁终于独掌罗马帝国大权。帝国各处的教会不再遭受迫害。教会靠自己的坚定、自己的信仰、自己的组织度过了危难。但是，教会在战胜它的敌人，赢得自由的过程中，已渐渐处于罗马帝国皇权控制之下，从此教会与国家的命运连系在一起了。

---

① 优西比乌：《教会史》，第10卷，第5章；艾耶尔：《汇编》，第263页。

第三时期

罗马帝国教会

105

第一章

局势的改变

君士坦丁基本上从政治着眼考虑问题，认为只有靠基督教才能完成久已在进行中的统一帝国的进程。罗马帝国只有一个皇帝，一部法律，一切自由民只有一种公民身份，因此也应该只有一种宗教。不过君士坦丁缓慢图之。基督徒的分布极不均匀，东部地区教徒人数远远超过西部。在《米兰敕令》给予基督徒平等权利时，教徒人数只占全国总人口的很小部分。三世纪下半叶的和平时期中，教会发展已极为迅速。而今在皇帝的优遇下，教徒人数更是急骤上升。君士坦丁毫不迟疑地给教会以优遇。根据319年的一项法令，免收神职人员赋税，而当时加在人口中富有者身上的赋税甚为沉重。① 321年，授予教会接受遗产的权利，从此教会作为一个法人的权利得到承认。② 同年，各城市居民均禁止在星期日工作。③ 到319年，异教徒的私人献祭也被禁止。④ 向神职人员馈赠礼品之风盛行。在帝国的赞助下，在罗马、耶路撒冷、伯利恒及其它地方纷纷建起大教堂。而意义最为重大的是君士坦丁正式将首都迁往重建过的拜占庭。该城他称之为新罗马，但世人为纪念他而称之为君士坦丁堡。尽管其真正动机是出于政治和军事防

---

① 《西奥多希厄斯法典》(*Codex Theodosianus*)，第16卷第2章第2节；艾耶尔：《汇编》(Ayer：*Source Book*)第283页。

② 同上书，第16卷第2章第4节；艾耶尔：《汇编》，第283页。

③ 《查士丁尼法典》(*Codex Justinianus*)，第3卷第12章第3节；艾耶尔：《汇编》，第284页。

④ 《西奥多希厄斯法典》，第9卷第16章第2节；艾耶尔：《汇编》，第286页。

御，但结果对宗教却带来了深远的影响。330 年君士坦丁堡被正式建为首都。自此以后帝国的中心便座落在一个异教影响和传统甚小、而基督教势力最强大的地区。再者，迁都之后留在故都的罗马主教成为最瞩目的人物。操拉丁语的西部对罗马仍敬重备至——罗马主教的这种突出地位使他日后的重要性更有可能提高，因为君士坦丁全然没有意料到这点，而且这种重要性是宗教的，而非政治的。君士坦丁给基督教会的优遇虽然丰厚，但仅给予势力强大、组织严密、实行教阶制、自称为“大公教会”的那部分教会，至于当时为数尚多的形形色色的“异端”教派则休想从他手中得到任何恩惠。

106

如果基督教要成为帝国中的一个统一因素，那么教会本身必须是统一的。君士坦丁发现教会的统一受到严重威胁。在北非，戴克里先的迫害导致分裂，其原因有几分复杂并与人事有关，但类似于半世纪前诺瓦替安在罗马造成的那次大分裂（见边码第93页）。北非的教会分为两派。严格派指控迦太基新主教凯西利安(Cæcilian)311年由一位犯有死罪的人按立圣职，此人在受迫害时曾交出若干本圣经，因而认为他所受的圣职无效，于是选出一位对立主教马约利努(Majorinus)。316年继马约利努任主教的是能干的大多纳图(Donatus the Great)，分裂派即得名于他，称为多纳图派。313年君士坦丁拨给北非“公教”神职人员津贴。① 在这笔款项中，多纳图派分文未得，于是向皇帝上诉。同年在罗马召开的一次宗教会议，决定反对多纳图派，此举只能使双方争吵更为激烈。君士坦丁因此制订出一种后来成为帝国处理教会问题方针的办法。召集在他统治下的那部分帝国的各教会在高卢南部的亚尔开会，费用由国家开支。认为这场纠纷应由教会自己解决，不过要在皇帝的控制之下。314年在这里召开了一次大型会议。多纳图派的主张受到谴责。宣布圣职即使由不称职的神职人员主持

---

① 优西比乌：《教会史》(Eusebius, *Church History*)，第10卷第6章；艾耶尔：《汇编》，第281页。

授予，仍然有效。又宣布异端分子所施洗礼也有效。还批准了罗马教会规定的复活节日期。① 多纳图派再次向皇帝上诉，但君士坦丁重新作出对他们不利的决定。由于他们拒不服从，君士坦丁便着手封闭其教堂，驱逐其主教。这种基督徒自相迫害的场面实在可悲。北非一片混乱。不过君士坦丁对这一结局极不满意，于是在321年放弃用武力对付分裂派的办法。多纳图派此后迅速发展，宣称他们是唯一真正的教会，其神职人员中没有犯"死罪"者，其圣礼是唯一有效的。该派一直到穆斯林征服北非时才绝迹。

第二章

从阿里乌派论争至君士坦丁之死

君士坦丁在位期间，比多纳图派分裂更为严重地影响教会统107 一的危险是阿里乌派大论争。前面已经指出，在帝国西部，由于德尔图良和诺瓦替安的工作，实际上已一致认为基督和圣父具有同一实质（见边码第66—71页）。而在东部对这一问题看法仍有分歧。那里仍然是奥利金的神学思想占主导地位。人们可以引用他的话来反对同质说。他虽然提倡圣子由圣父永恒生出，但也认为基督是次一等的神，是被造的（见边码第76页）。在安提阿一带还存在坚持嗣子论的倾向；而在埃及处处可见到撒伯里乌主义。再者，东部对思辨论的风气盛行。毫无疑问，四世纪时，可以发现，理智能力在帝国希腊语地区远较拉丁语地区为强。

这场斗争的真正原因是见解的分歧，但论争实际发生在亚历山大城，由阿里乌和亚历山大主教（Alexander，312？—328在位）

---

① 艾耶尔：《汇编》，第291页。

之间的争论(约于320年)所引起。阿里乌是安提阿的路济安(见边码第97页)的学生，主管保加利(Baucalis)的长老。他年事已高，作为一位学识渊博、才能出众而又虔诚的传道人而享有盛名。他在安提阿受的是神格唯一论影响，这导致他强调上帝的统一性和自我存在。他还是奥利金的追随者，阐述了这位亚历山大大师的教义——基督是受造之物。基督既是受造物，所以他不具有上帝的实质，而象其它受造物那样是由“无”被创造的。尽管他是受造物中的首生者，又是创造世界的代理人，但他并不是永在的。“圣子有始，但……上帝是无始的。”① 对阿里乌来说，基督在某种含意上的确是上帝，但只是低一等的上帝，在本质和永在方面决不和圣父等同。在化为人身时，这个逻各斯进入一个人的躯体内，取代了人的理性的灵。按阿里乌的想法，基督既不是完全的上帝，也不是完全的人，而是处于两者之间的第三者 (tertium quid)。他的观点之全然不能令人满意就在于此。

而亚历山大主教却受到奥利金教义中另一方面的影响。对他来说，圣子是永在的，在本质上和圣父一样，完全不是被造的。② 他的观点也许表达得不十分清楚，但他同阿里乌观点相左，这是一目了然的。阿里乌同亚历山大之间爆发争论，显然由阿里乌主动发起。这场争论不久便愈演愈烈。约在320年或321年，亚历山大在亚历山大城召开宗教会议。会议谴责了阿里乌及其同情者。阿里乌吁请他在路济安教理学校的同学、有权势的尼科米迪亚主教优西比乌给予帮助，不久便得到他的庇护。亚历山大给各地同僚主教们发信，阿里乌在优西比乌支持下，也为自己的立场辩护，东部各地教会因此骚动大起。

当君士坦丁战胜利希尼厄斯而统治帝国东西两部分时，教会

---

① 《阿里乌致优西比乌书》(*Arius to Eusebius*)，见狄奥多莱著《教会史》(Theodoret, *Church History*)第1章第4节；艾耶尔：《汇编》第302页。

② 亚历山大书信，见苏格拉底著《教会史》(Socrates, *Church History*) 第1卷第6章。

108 的形势正是如此。这场争吵威胁到教会的统一，而这种统一在君士坦丁看来是必不可少的。君士坦丁因此派遣他的主要的教会事务顾问、西班牙科尔多瓦主教何西乌带着皇帝的信前往亚历山大，规劝双方和解，说这是“无谓之争”。① 用意虽好，但方法拙劣，因此毫无成效。君士坦丁于是着手采用他在阿尔解决多纳图派论争时所用的方法。他召集了一次全教会会议。阿尔的那次会议只有当时在君士坦丁辖下的那部分帝国教会代表参加。如今君士坦丁是整个帝国的皇帝，因此召集了帝国各地的主教参加。这次会议的原则虽同上次一样，但由于君士坦丁管辖范围的扩大，这次在尼西亚召开的会议便成为教会的第一次公会议。

325年5月在尼西亚召开的这次会议在基督教传统上一直是教会史方面最重要的事件。与会主教及陪同前往的较低级神职人员的费用由政府负担，但低级神职人员无表决权。东部教会的代表人数占绝对优势。与会主教共约三百人，而西部教会仅占六名。会上出现三派观点。以尼科米迪亚的优西比乌为首的一派人数不多，是彻底的阿里乌主义者。同样狂热的亚历山大的支持者组成另一派，人数也不多。大部分代表属于由教会史家该撒利亚的优西比乌领导的多数派，这一派对所争论的问题并没有深入通晓。一位不同情支持这次会议的著述家说多数派尽是些“傻子”。② 即使他们有任何观点也无非是以奥利金的教义为总依据。这次会议最令人注目的是君士坦丁本人，尽管他尚未受洗，从手续上讲还不完全是教徒，但他地位如此显赫，以致不可能不受到热烈欢迎。

会议刚开始，阿里乌派提出的信经即遭到拒绝。该撒利亚的优西比乌于是提出了他自己教会的信经。这份信经是一段动听的信仰表白，争论之前即已写成，因此对于争论的问题均没有明确

① 见优西比乌著《君士坦丁传》(Eusebius, *Life of Constantine*)第2章第64—72节的一封书信。

② 苏格拉底：《教会史》第1章第8节。

的态度。会议通过插入一些词句的办法，把这部信经作了极重要的修改，插入的词句有："受生而非造"、"与父同质"(homoousion, ὁμοούσιον)，同时还特别否定了阿里乌派的一些提法，诸如"曾有一段时间还没有他"、"他是从无有之物而被造的"。这几个表面上不同的词，"本质"、"实质"(οὐσία)和"本体"(ὑπόστασις)在这里被用来表示同一意思。卢福斯(Loofs)试图证明①促成这些修改的影响来自西部教会，毫无疑问，尤其来自皇帝所支持的科尔多瓦的何西乌。特别是homoousion(本体同一)这个关键的词，虽然在安提阿会议上反对撒摩沙塔的保罗(见边码第69页)时曾遭摒弃，但在拉丁文中与之相对应的词久已是正统用语，并且是二世纪哲学的惯用语。事实上亚大纳西本人在他早期为尼西亚信经辩护时也决不滥用。要了解君士坦丁的态度是很容易的。他本质上是政治家，自然想有一份西部教会不反对，部分东部教会也能接受的信经，这样的信经当然比只有东部部分教会赞成而遭到整个西部教会反对的信经更令人满意。尼西亚信经的正式通过全靠君士坦丁的影响。他是否懂得其中的细微含义是可怀疑的，但他需要教会在有争议的问题上有一致的信仰表白，这点他相信他已经找到了。在他监督下，除两人外，与会主教全体签字同意。这两人，连同阿里乌本人都被君士坦丁放逐。帝国的政治势力显然确保了教会的统一，并给予它过去从未有过的东西：可以被认为是普世公认的一份信经。 109

尼西亚会议除了制定信经外，还颁布了若干整顿教会惩戒的重要法规，规定了对叛教者的处理，从而为那些在埃及参加梅利提安派(Melitian)的人回归教会铺平了道路，又为重新接纳诺瓦替安派规定了宽大的条件，并规定了统一的复活节日期。

由于尼西亚信经是这样通过的，因此在会议结束后不久，东部教会即开始强烈反对homoousion这一关键词语，这就不足为怪

① 《新教神学与教会百科全书》(*Realencyklopädie für prot. Theol. u. Kirhe*)，第2卷第14章第15节。

了。对于失败了的阿里乌派来说，此词当然是令人生厌的，但他们人数很少。对于追随奥利金的人数很多的中间派来说，该词也很难令他们满意，他们认为该词代表撒伯里乌派的观点。尽管尼科米迪亚的优西比乌及其阿里乌派的同情者、尼西亚主教狄奥格尼(Theognis)签了字，但他们的敌意如此明显，以致君士坦丁把这两位主教流放了。但到328年，他们又回来了，可能是得到皇帝的姐妹君士坦蒂娅的帮助。不久优西比乌取得了君士坦丁的信任，他对皇帝的影响比东部任何一位教士都大，于是他利用这种影响来促进阿里乌的事业。由于对尼西亚会议的结果有这样一些人反对，所以真正的斗争并非在这次会议上，而是在会议结束半个多世纪以后。

与此同时，尼西亚信仰的最大捍卫者登场了。此人就是亚大纳西(Athanasius)。他约于295年生于亚历山大。在阿里乌论争早期，他还是个执事，并任亚历山大主教的私人秘书。他以此身份陪同主教去尼西亚赴会。在328年亚历山大去世后，他被选为亚历山大的主教，直到373年去世为止，他始终担任此职，尽管他屡遭攻击，并五次被放逐。亚大纳西虽不是一位伟大的思辨神学家，却是一个伟大的人物。他生活在一个朝廷宠幸至关重要的时代，他对其信仰坚定如磐石，尼西亚神学最终取得胜利主要靠他，因为支持尼西亚信经的西部教会还没有有才华的神学家。他认为，争论的问题是关于得救，他能使人感到问题确是如此，这就是其力量的一个主要来源。希腊人关于拯救的概念，自小亚细亚传统开始以来，就一直是把有罪的必死的人生改变为神性的、有福的永生——“生命”的分与(见边码第36页)。只有通过真正的神性与完全的人性在基督里合一，由人到神的转化，才能在基督里完成，或者说才能由基督传递给他的信徒。正如亚大纳西所说：“他（基督）被造成人，为使我们能成为神。”① 他认为，阿里乌主义的最

110

① 《道成肉身》(*Incarnation*)，第54章第3节。

大错误在于没有提出真正得救的基础。对于尼西亚派来说，有这样一位稳健而坚定的斗士作支柱是他们的幸运。因为另外两位杰出的尼西亚信仰的捍卫者——安西耳主教马尔塞鲁（Marcellus）和安提阿主教优斯塔修(Eustathius）在神学上并非全无瑕疵，并被指控为有明显的撒伯里乌派观点，尽管这一指控并不完全公正。

尼科米迪亚的优西比乌不久便看出了亚大纳西是真正的敌人。君士坦丁是不会废弃尼西亚决议的，不过，优西比乌认为可以通过打击决议的捍卫者来达到同一目的。330年，他非常聪明地利用政治和神学上的分歧促成了对优斯塔修的定罪。优西比乌派决心要亚大纳西被撤职，阿里乌复职。阿里乌甚至赶在优西比乌之前从流放地返回，向君士坦丁呈递了一份经过仔细斟酌的信经，在有争议的问题上故意含糊其词。① 对君士坦丁未受过神学训练的头脑来说，这份信经好象是一种令人满意的退缩，表明阿里乌愿意和解。君士坦丁于是指令亚大纳西恢复阿里乌在亚历山大的职位。亚大纳西拒不执行。亚大纳西这种目无皇上的傲慢行为遭到指控。君士坦丁终于相信，和解道路上的障碍是亚大纳西的固执。为给君士坦丁在耶路撒冷刚建成的教堂举行祝圣典礼，主教们聚集一堂，他们先在泰尔会集，后在优西比乌影响下又改在耶路撒冷开会，并于335年作出阿里乌复职的决定。就在这年年底，君士坦丁把亚大纳西流放到高卢。不久，这批主教又设法使安西耳主教马尔塞鲁撤职，原因是他散布异端。由此，尼西亚信经的中坚人物均被打下去。优西比乌于是准备恢复阿里乌本人的教职。但就在举行复职大典前夕，阿里乌突然死去（336）。他年事已高，很可能因此事过度兴奋致死。

因此，在君士坦丁337年5月22日去世时，尼西亚信经看起来并没正式推翻，但已名存实亡。在他临终前不久，尼科米迪亚

---

① 苏格拉底：《教会史》，第1章第26节；艾耶尔：《汇编》，第307页。

主教优西比乌给他施了洗。他的一生目睹了教会地位的巨大改变，这主要是他所促成的，但无论如何并非全都对教会有利。如果说对教会的迫害停止了，在帝国的庇护下教徒人数剧增，那么早先自发地进行的那些教义上的争论如今成为头等重要的政治问题了。皇帝有权主宰教会事务，这对教会的前途预兆不详。不过按罗马帝国当时的政体，一旦皇帝本人象君士坦丁那样成为基督徒，这一结果也许是不可避免的。

111

第三章

君士坦丁诸子统治时期的论争

君士坦丁死后，帝国由他的三个儿子瓜分。他们通过宫庭阴谋及杀戮，挫败了其它亲戚，使这些人未能取得君士坦丁规定给他们的领地。长子君士坦丁二世分得不列颠，高卢和西班牙；次子君士坦蒂乌分得小亚细亚、叙利亚和埃及；而居中的这一部分归幼子君士坦斯所有。君士坦丁二世于340年去世，结果帝国很快就分为两部分，西部归君士坦斯，东部归君士坦蒂乌。从一开始，这两位皇帝在宗教问题上都显得比其父更偏袒基督教。346年，他们共同颁布了一道敕令，命令封闭异教神庙，禁止献祭，违者处死。① 不过这一法令生效甚微。在北非，多纳图派的争论已逐渐扩大，结果北非呈现出农民骚动和社会不安的局面。因此，君士坦斯用武力镇压了多纳图派，尽管没有全部肃清，但也大致铲除了该派的势力。

君士坦丁诸子同这一时期宗教问题最密切相关的是他们继续

① 《西奥多希厄斯法典》，第16卷第10章第4节；艾耶尔：《汇编》，第323页。

发展了尼西亚论争。在他们统治下，这场争论不象君士坦丁在位时那样实际上仅限于东部，而是发展到整个帝国。在他们分治之初，这几位皇帝都准许被放逐的主教们返回。因此在337年底前，亚大纳西又回到亚历山大。但优西比乌始终是该派在东部最有影响的领袖，339年从尼科米迪亚主教晋升为君士坦丁堡主教后，其权威更加强了，约在341年，他死于君士坦丁堡。由于优西比乌的影响，亚大纳西于339年春被强行驱逐出亚历山大，而一位阿里乌派主教卡帕多基的格列高利凭借军事力量当上了该地主教。亚大纳西逃往罗马。不久，安西耳的马尔塞鲁也到达罗马与他会合。

112

东西两部现在由不同的皇帝统治，而君士坦斯一直支持其臣民中尼西亚会议的同情者。不仅帝国一分为二，而且罗马主教朱利厄斯也可以不受君士坦蒂乌的辖制而干预此事。他欢迎那些从东部逃往罗马的人，并于340年把对立面也召集到罗马参加一次宗教会议，不过优西比乌派没有出席。该会议宣布亚大纳西和马尔塞鲁被免职是不公正的。对此，东部的主教们不仅抗议罗马这一行动，而且还打算废除尼西亚信经本身，他们这些做法得到君士坦蒂乌的支持。341年，在安提阿召开了两次宗教会议，通过的信经在措词上的确与阿里乌的思想大相径庭，但尼西亚信经中明确表述的内容一概被删除。在某些方面这些信经代表了尼西亚信经之前的正统思想。在这关键时刻，君士坦丁堡主教优西比乌去世，尼西亚决议的反对派失去了能干的领袖。两位皇帝认为重新召开一次公会议即可最有效地调解这场尖锐的争论，因此，343年秋，在萨迪卡(即今索非亚)召开了这样的会议。但它称不上是“公会议”。东部主教发现西部主教人数远超过自己，又看到亚大纳西和马尔塞鲁和他们一起出席会议，于是退席。靠了西部主教的支持，亚大纳西和马尔塞鲁又一次复职，不过后者由于人们怀疑其神学思想不合正统而成为他们事业的拖累。东西两部的教会看来即将发生分裂。

萨迪卡会议就其调解争端的目的而论是彻底的失败，但会集在那里的西部主教们在科尔多瓦的何西乌领导下通过了一些教会法规，这对罗马主教司法权的扩大具有很大的重要性。他们的做法是把最近对亚大纳西和马尔塞鲁复职一事的处理程序推广为一般规定。他们规定，假如一位主教象以前曾发生的那样被革职，他可以向罗马主教朱利厄斯（Julius）上诉，罗马主教可委任法官重新审理该案件，在罗马的判决宣布前，不得另委他人充任该地主教。[1] 这些规定纯粹是西部教会作出的，当时甚至在罗马也并没有引起多大注意，然而，对以后却十分重要。

这两位皇帝也深信这场争端正朝着过于严重的方向发展。无论如何，君士坦斯始终支持亚大纳西。347年10月，君士坦蒂乌在对立主教格列高利去世后，便准许亚大纳西返回亚历山大，受到了曾衷心支持他的该城绝大多数群众的最真诚的欢迎。这种形势似乎对亚大纳西很有利，但政局突变，致使形势比以往更坏。

113 一位名叫马格南蒂乌的人在西部起而争夺皇位，350年君士坦斯被杀害。篡位者与君士坦蒂乌进行了三年战争，最终君士坦蒂乌取胜，于353年成为整个罗马帝国的唯一统治者。

最后大权独揽的君士坦蒂乌决心结束这场论争。按他的想法亚大纳西是主要的敌人。现在反对亚大纳西的领导权掌握在辛吉都努的乌尔撒西主教和穆尔萨的瓦林斯主教手中。君士坦蒂乌于353年在阿尔和355年在米兰先后召开的宗教会议上强迫西部主教们离弃亚大纳西，与东部主教们和好如初。由于抵制皇帝的要求，罗马主教利伯里乌、高卢最有学问的普瓦蒂埃主教奚拉里和年事已高的科尔多瓦的何西乌被流放。356年2月，亚大纳西被军队用武力驱逐出亚历山大，开始了他的第三次流放生涯，随后的六年中，他大抵在埃及的隐修士中避难。357年，在皇帝的住地西尔米乌姆召开了一次宗教会议，把同ousia（实质）有关的词语

---

[1] 见艾耶尔：《汇编》第364—366页。

一概看作违反圣经而禁止使用。[1] 就这次会议影响而言，这无异于废除尼西亚信经。何西乌(Hosius)尽管坚决拒绝谴责亚大纳西，但还是签字同意了。359年君士坦蒂乌在色雷斯小城尼斯召开会议，通过一项决议，其中断言："我们称子与父相似，正如《圣经》这样称他，这样教导的。"[2] 由于这一决议，西尔米乌姆宣言得到巩固。皇帝及其亲信的主教们，尤其是穆尔萨的瓦林斯 (Valens of Mursa)，使这一宣言在里米尼、塞琉基亚和君士坦丁堡召开的、据称代表东西两部分教会的宗教会议上通过。原先的尼西亚信经被弃置一边，整个教会在理论上接受了新的结论。在朝廷内只允许用一个合适的词语："子与父相似"——homoios——自此以后赞成这一用法的那些人就被称做"本体相类派"。表面看来这个词不偏不倚，但究其来历是对尼西亚信经的否定，为阿里乌派的主张打开了方便之门。阿里乌派暂时得胜，这一成功主要由于当时很多人对这场旷日持久的争论自内心感到厌烦，本体相类说正投合他们的心意。

然而，阿里乌派的胜利实际上为阿里乌主义的毁灭准备了道路，尽管这一后果一时尚未表现出来。反对尼西亚信经的人一直由两部分组成：一是占少数的阿里乌派，另一是占多数的保守派，该派主要坚持奥利金的立场，讨厌阿里乌主义，但也把尼西亚信经中的措词"homoousios"(本体同一)认为是毫无根据，早已受到安提阿会议的谴责，并带有臭名昭著的撒伯里乌派的性质。这两派势力虽联合抵制尼西亚信经，但在其它方面意见决不会一致。极端阿里乌派的势力在亚历山大和其它地方正在抬头。保守派对他们的敌视甚至超过对尼西亚派。他们决不主张"homoousios"——具有同一本体，但他们愿意提"homoiousios"(本体相类)——不过不象通常对这个词的解释那样，指实体相类似，而 114

---

① 普瓦蒂埃的奚拉里：《论宗教会议》(Hilary of Poitiers, *De Synodis*)，第11章；艾耶尔：《汇编》第317页。

② 艾耶尔：《汇编》第319页。

是指属性相同。他们开始在"ousia"——实质、本质和"hypostasis"之间作出区分，后者作为"存在"这一意义讲，而不象尼西亚信经中把两者等同起来。这样他们便能保留奥利金的"三个存在"的学说，而又坚持了属性的一致。358年在安西耳举行的宗教会议上新形成的中间派首次显露头角，该派早期主要领袖是安西耳主教巴西勒(Basil of Ancyra)和劳迪克亚主教格列高利(George of Laodicea)。他们通常被称为半阿里乌派，不过这一称呼很不恰当，不如称"保守派"更好。他们猛烈地反对阿里乌主义，他们的主张实在更接近亚大纳西。亚大纳西本人也认识到这种接近。普瓦蒂埃的奚拉里极力主张，尼西亚派所用"homoousios"(本体同一)一词的含义正是保守派用的"homoiousios"(本体类似)一词的意思，从而促进了两派的联合。① 后来尼西亚派的取胜就是通过尼西亚派和"半阿里乌派"或称"保守派"的联合而实现的。在这一联合中，小亚细亚的传统和奥利金的阐释与亚历山大城的主张结合起来。不过这一联合是一个缓慢的过程，在它的发展中，早期的尼西亚观点有了某些修改，成为新尼西亚神学。

第四章

后期尼西亚之争

君士坦蒂乌于361年去世，死前正准备反击其堂兄弟、被驻守巴黎的军人拥立为皇帝的朱利恩。他死后，罗马世界归朱利恩所有。早在君士坦丁死时，朱利恩之父和其他亲戚均遭杀戮，当时朱利恩由于年幼而幸免一死，因此他把君士坦蒂乌看作谋杀其

---

① 《论宗教会议》，第88章；艾耶尔：《汇编》第319页。

父的凶手。他在生命毫无保障的环境中长大，还被迫奉行教会外在的严格礼仪，因此痛恨君士坦蒂乌所主张的一切，而对古代希腊化文学、生活和哲学则充满了敬佩之情。他不是“背教者”，因为他并没有背叛自己的信仰。长期以来他真正信奉的是异教，但不得不对公众加以隐瞒，直到他同君士坦蒂乌开战时才得以公开表明。他信仰的是一种带有神秘主义和哲理性的异教。他一登位，就打算复兴异教。基督教到处受挫折，基督徒被撤消公职。一些在君士坦蒂乌统治期间遭放逐的主教被召回，因为基督徒之间的争吵会有助于异教的复辟。因此亚大纳西于362年再次回到亚历山大，但这一年尚未过去，朱利恩因他说服许多异教徒皈依基督教而震怒，于是他第四次遭驱逐。朱利恩的统治不久即告结束。363年，他在同波斯人作战中丧生。他是罗马帝国最后一位异教徒皇帝。

115

朱利恩统治期间，曾得到君士坦蒂乌支持的阿里乌派的真正弱点表露无遗。亚大纳西和保守派团结起来。而且，尼西亚论争的范围扩大，把圣灵同上帝的关系也列入讨论。在西方，自德尔图良时代起，就把圣父、圣子、圣灵看作是一个实体中的三个“位格”（边码第66页），而在东方则没达到这样的意见一致。甚至奥利金也没有肯定圣灵是“被造的，还是非被造的”，“是上帝之子或者不是。”① 关于这一问题既已提出，亚大纳西及其朋友于是认为圣灵与父本体同一是圣子与父本体同一的必然结论。362年，刚返回任所的亚大纳西主持召开了亚历山大宗教会议，会上拟订了与安提阿对立派联合的条件。这次会议“咒诅阿里乌派异端，承认尼西亚圣教父们所宣认的信仰，并咒诅那些说圣灵是被造的，与基督本质有别的人”，② 这足以说明会议的立场。对于“三个存在”和“一个存在”这些词语的使用，这次会议认为无关紧要，只要“三”不是用于“本质相异”的意义上，“一”不是用于撒伯里乌

① 《论原理》(*De Principiis*)序言。

② 《致安提阿书》(*Tomus ad Antiochenos*)第3章；艾耶尔：《汇编》，第350页。

合一的意义上。因此，亚大纳西不仅为三位一体说的充分阐释，而且为新尼西亚正统神学，即上帝具有一个本体(实质)、三个存在，打开了方便之门。

朱利恩死后由在位时间很短的乔维恩继位。帝国再一次在一位基督徒皇帝统治下，并且值得庆幸的是他不大干预教会政治。亚大纳西立即从他的第四次流放地返回。乔维恩的统治于364年结束，继位的是瓦伦蒂尼恩一世(364—375在位)。这位皇帝感到帝国太大，难以防御，便把东部分给其弟维伦兹(364—378在位)管辖，自己只统治西部。瓦伦蒂尼恩很少干预教会事务。维伦兹则受到君士坦丁堡阿里乌派教士的影响，本体同一论派和本体相类论派他均不喜欢——这一形势有助于两派更为靠近。365年，他宣布流放亚大纳西，这是亚大纳西第五次也是最后一次遭流放，不过为时很短，而且这位年事已高的主教不必远离该城。不过维伦兹不象君士坦蒂乌那样热忱支持阿里乌主义。373年，这位德高望重的亚大纳西在亚历山大逝世。

116

亚大纳西去世后，这场论争的领导权落到属于新尼西亚派的一批新人手中。为首的是三位伟大的卡帕多西亚人：卡帕多西亚的该撒利亚城的巴西勒、纳西盎的格列高利、尼斯的格列高利。巴西勒(Basil of Cæsarea)约于330年生于卡帕多西亚名门，他受到君士坦丁堡和雅典所能提供的最良好的教育，在求学时和同学纳西盎的格列高利结为终生的莫逆之交。约357年，他在当时基督徒的禁欲倾向影响下，放弃了追求世间荣华富贵的念头，过一种实际上的隐修士生活。他游历了埃及，当时这里是正在兴起的隐修运动的发源地，他成为小亚细亚隐修主义的大鼓吹者。然而，他还得向事业前进，而不是进隐修院。他精通奥利金的神学思想，并同情本体相类派，他属于逐渐与亚大纳西为伍的一派，并象亚大纳西那样，支持圣灵〔与圣父、圣子〕完全同质的主张。他竭力反对马其顿派，该派是本体相类派的一翼，拒绝承认圣灵是完全的上帝。巴西勒于370年成为卡帕多西亚的该撒利亚城主

教，这对他的事业来说是一次有深远影响的胜利。这一职位使他能在小亚细亚东部一大片地区行使教会的权威，他充分利用这一权威，以推进新尼西亚派的事业，直到379年早逝。他也谋求促进东部阿里乌主义的反对者同西部教会领导人间的充分谅解。

尼斯的格列高利(Gregory of Nyssa)是巴西勒的幼弟。他能言善辩，其著作在写作技巧和神学思想的透彻上更胜巴西勒一筹，不过他的组织和行政才干不如巴西勒。他大大发展了东部教会的神秘主义神学；其成就之大超过奥利金"大师"，他用希腊化哲学来维护基督教真理。他在371年或372年成为卡帕多西亚的小镇尼斯的主教，他的尼斯的格列高利的称号即来源于此。他活到394年之后，被列为东方教会四大教父之一。

纳西盎的格列高利(Gregory of Nazianzus, 329?—389?)姓名前的称号来源于其出生的城市纳西盎，其父是该地主教。从学生时代起便同巴西勒成为密友，他也象巴西勒那样，强烈地为隐修生活所吸引。他的讲道才能远胜于他的两位朋友，并在千差万变的场合下施展出来。大约自361年起，他作为一名神父协助其父工作。后来他被巴西勒任命为萨西默村主教。约378年，他为反对阿里乌主义前往君士坦丁堡，因为当地居民绝大多数信奉这种主义。379年，热诚的尼西亚派皇帝西奥多西厄斯继位，新皇帝给予他所需要的支持。他讲道取得巨大成功，以至名声大振，人们夸赞他使全城居民皈依了尼西亚信仰。381年，西奥多西厄斯任命他为君士坦丁堡主教。因为当时派系斗争激烈，加之他原先就有离世苦行隐修的愿望，并数次这么做过，所以不久便放弃了这一最高的主教职位。作为一位著述家，他可与尼斯的格列高利平起平坐，但比起他的这位同名人来，他更长于修辞学和讲道，而思想不如后者深邃。他也象后者一样，被列为东方教父之一，并且东方教会后来还赠他以"神学家"的称号。

117

这三位卡帕多西亚人对新尼西亚信仰在理智上的胜利所作的贡献远胜过其他任何人。对那个时代的人来说，他们的事业似乎

就是尼西亚观点的胜利，不过这一胜利程度如何，今天仍有争议。还有人提出尼西亚正统观点被这几位卡帕多西亚人作了很大的改动。一位德国著述家曾这么说：

> 亚大纳西（和马尔塞鲁）讲的是一个上帝，过着三重位格的生活，他自身就是这样显现的。而这三位卡帕多西亚人认为上帝有三种神性的存在，因为他们在同一活动中显现，所以人们认为这三位神性的存在具有同一本性和同一尊严。对于前者来说，神秘性在于三位一体；对后者来说，则在于合一……这三位卡帕多西亚人是根据奥里金的逻各斯基督论的概念和基本原理来解释亚大纳西的教义的。然而，他们为其成就付出很大代价，代价之大是他们没认识到否定了上帝有位格这一概念，结果是：三个位格和一个抽象的不具有位格的本质。①

另一方面，人们可能在完全不同的意义上理解这三位卡帕多西亚人。上帝的三位并非是三个"位格"（在我们理解的意义上的），而是一个同一的（并非共同的）本质的三种"存在的样式"。因此，在三个"位格"（在现今意义上的）后面并没有一个"没有位格的本质"，而有一个存在于三种样式中的一个有位格的上帝，这三种样式彼此渗透，并且不受我们对个体所下的定义的限制。②

由于皇帝的干预，尼西亚信仰的最初成功和阿里乌主义的暂时胜利才有可能。新尼西亚正统派的胜利也是靠同样的力量。378年，伟大的罗马人在亚德里亚堡附近被西哥特人击败，维伦兹阵亡，其侄格雷西恩成为唯一幸存的统治者。格雷西恩宁愿只

---

① 西贝尔格：《教义史课本》（Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines*），英译本第1章第232节。

② 见E.R.哈迪和C.C.理查森合编的《后期教父的基督论》（E.R.Hardy and C.C.Richardson: *Christology of the Later Fathers*），第241页以下。

治理西部，他明智地指派一位能干的将军和行政干才西奥多希厄斯为帝国东部的皇帝。西奥多希厄斯最终成为统治整个罗马帝国的最后一位皇帝，但时间短暂。他出生在西班牙，在成长时对西部神学思想一直充满了同情，极度推崇这派神学对尼西亚信仰的虔诚。380年，他同格雷西恩联名颁布一道敕令，要求全国人民"遵守神圣使徒彼得给罗马人的信仰"，他特别说明这种信仰是指当时的罗马主教达马苏和亚历山大主教彼得所讲的道。① 这道敕令成为帝国政治和教会发展中一个转折点。从此以后，整个帝国只准有一种宗教，即基督教。更有甚者，基督教也只准有一种形式，这种基督教只讲一个上帝的本质、三个存在，或者如西部教会用被认为是类似的词语所表达的那样，一个实体、三个位格。

118

381年，西奥多希厄斯在君士坦丁堡召开东部地区宗教会议，后来这次会议赢得了第二次公会议的声誉，还获得了不该得的声望：制定以后普遍使用的"尼西亚"信经。会议作了些什么工作，现在不大了解。但毫无疑问，会议否定了本体相类派的一支——马其顿派，因为他们拒不接受圣灵与上帝同质说，并且赞同最初的尼西亚信经。在帝国东西两部间及东部各派间，继续存在着个人间的意见分歧。但皇帝使用武力驱逐阿里乌派出境，这种方法决定了阿里乌派在帝国的命运，不过，在意大利北部，格雷西恩的继承者瓦伦蒂尼恩二世受其母影响，对阿里乌派实行了短期的宽容，而米兰主教安布罗斯不得不对此作斗争。约388年，瓦伦蒂尼恩之母死后，意大利北部也落入西奥多希厄斯控制之下。在整个帝国，阿里乌派的事业终究失败，但由于乌斐拉的传道工作(见边码第 120 页)，阿里乌派在入侵的哥特人中继续存在了几个世纪。

然而，甚至在381年召开的宗教会议上，325年通过的尼西亚信经也已不能满足取胜的这一派神学发展上的需要了。例如，这

---

① 《西奥多希厄斯法典》第16章第 1 节；艾耶尔：《汇编》，第367页。

一信经中没有一处提到圣灵与父同体。因而要有一种更能充分满足当时神学讨论需要的信经，这样的信经的确有了。到451年时，这份信经竟被认为是381年的公会议所通过的。这份信经最终取代了真正的尼西亚信经的地位，而且至今仍被称为“尼西亚信经”。这份信经的确切起源无法断定，但同耶路撒冷的施洗信经十分相近，可能是根据后来约于348年任该城主教的奚利耳的学说制定的；它也同约于374年任萨拉米斯主教的伊皮凡尼乌的学说接近。①也很可能是当时流行于君士坦丁堡教会中一份地方性信经。

回顾这一长期争论时，我们可以说，尼西亚会议未能采用一种能减少争论的措词，真是一件不幸的事，而在后来的争论中，帝国的干预起了如此巨大的作用更是加倍的不幸。在这场斗争中，帝国教会产生了，一种帝国干预教会的政策充想分发展起来。背离官方正统神学思想便是犯罪。

西奥多希厄斯对待残留的异教，态度非常强硬，决不亚于对待基督教异端派。392年，他禁止异教崇拜，违者受到的惩罚与犯叛逆罪和渎神罪者同。②这是异教反对基督教的一种古老的武器，现在反过来为基督徒用来反对异教了。君士坦丁的宽容政策此时已荡然无存。尽管如此，异教崇拜仍继续存在下去，并且只能慢慢消失。

119

第五章

阿里乌派的传教事业和日尔曼人的入侵

在整个罗马帝国的历史上，防御莱茵河与多瑙河边境外条顿

---

① 艾耶尔：《汇编》第354—356页。

② 《西奥多希厄斯法典》第16章第10，12节；艾耶尔：《汇编》，第347页。

诸部落入侵一直是军事上的一个重要问题。在马可·奥勒留统治期间，罗马人曾于167年至180年在多瑙河上游发动大规模征讨，最后获得了胜利。罗马帝国边疆外的日尔曼各部落过着迁徙不定的生活，时而结成一些联盟。但到了第三世纪开始时，称做阿勒曼尼人(the Alemans)的诸部落结成一个联盟，跨过莱茵河上游。半世纪后，法兰克诸部落在莱茵河下游右岸结成联盟。就在这两个联盟形成之间，约在230年至240年间，哥特人终于在现今俄罗斯南部定居下来。在250年和251年，罗马人对巴尔干的控制受到哥特人入侵的严重威胁。当时迫害基督徒的皇帝迪希厄斯就在哥特人入侵中丧生。哥特人定居于多瑙河下游北岸地区。他们经常侵犯罗马帝国。这些人所造成的危险直到克洛迪厄斯 269 年战胜他们时才告结束，因此他取得哥特的克洛迪厄斯的称号。一些较有能力的皇帝，如奥里利安、戴克里先和君士坦丁，虽能坚守住莱茵河和多瑙河边境，但蛮族入侵的危险始终存在。到四世纪时，多瑙河北岸的哥特人被称为维西哥特人(Visigoths)，他们是各日尔曼部落中与罗马文明接触最多的一支；同时，在俄罗斯南部的他们的同族被称为“奥斯特洛哥特人”(Ostrogoths)。这两个名称的确切含意无法确定，不过一般认为Visi的意思是“东”，Ostro的意思是“西”。

事实上，在罗马人和哥特人之间有着频繁的交往，尤其在奥里利安时代以后。日尔曼人在罗马军队中服役的日渐增多。罗马商人深入到远离帝国边境以外的地区。日尔曼人定居在一些边境省份，并采用了罗马人的生活方式。264年哥特人发起突然袭击，从卡帕多西亚俘获一些罗马人，这些战俘很可能把基督教种子带给了西哥特人，到三世纪结束前，在一些地方甚至有了雏型教会组织。但西哥特族当时还没有整个皈依基督教。后来乌斐拉(Ulfila)献身于这项工作。他大约生于 310年，他的父母至少有部分上面所提及的俘虏的血统，他因此算是基督徒的后代，在人数不多的哥特人基督徒团体中，他成为举行仪式时的“读经人”。341 120

年，他随同一位哥特使节出使罗马帝国，君士坦丁堡主教阿里乌派的尼科米迪亚的优西比乌任命他为主教，但他受主教职是在君士坦丁堡还是在当时正在召开宗教会议的安提阿（见边码第112页）则难以断定。他的神学思想过去似乎非常简单，但此后他接受了反尼西亚派的观点，在本体相类派形成后，他被列为追随者之一。以后的七年间，他在故乡工作，直到宗教迫害迫使他同他的基督徒伙伴逃往罗马帝国境内避难，在现今的保加利亚的普列文附近生活和工作多年。他的重大工作是把《圣经》，至少把《新约》译成了哥特语。283年他访问君士坦丁堡时去世。不幸的是，在下一个时代，阿里乌派被看成非正统派，该派的成绩因而湮没无闻，以致后世对乌斐拉的同事们的工作情况一无所知，也无法判断使西哥特人皈依基督教在多大程度上应归功于他，在多大程度上应归功于约370年任西哥特酋长的弗里蒂格恩。

但不管西哥特人是怎样皈依基督教的，他们不顾异教的迫害，迅速接受的是阿里乌派基督教。不仅他们，还有他们的邻邦东哥特人，部分汪达尔人以及较远的日尔曼部落，诸如勃艮第人和伦巴德人，也都在入侵帝国之前接受了阿里乌派信仰。事实上，基督教渗透得极其广泛，如果他们推迟两个世代入侵的话，那么所有日耳曼人都将作为基督徒进入帝国，这看来并非不可能。事实上只有离西哥特人最远的日耳曼部落没受到他们影响，这些部落在德国西北部，其中最主要的是法兰克人和撒克逊人，他们入侵罗马帝国时占压倒多数的人仍信奉异教。基督教能如此迅速的发展，说明当地异教的控制非常薄弱，也说明有许多人从事使这些民族皈依的工作，不过这些人的姓名全然不为人所知。日尔曼人侵入帝国时，其中大部分人对基督教不抱敌意，这是极其重要的。如果西罗马帝国早一个世纪陷落（这是可能的），那末基督教的遭遇就会完全不同。

由于匈奴人从中亚西部入侵，376年西哥特人被迫越过多瑙河下游边境地区到罗马帝国境内寻求藏身之地。由于罗马官员对

迪们很不友好，他们甚感忿怒，于378年越过巴尔干歼灭了阿德里亚堡的罗马军队。就在这一战役中，罗马皇帝维伦兹丧生。西奥多希厄斯（379—395在位）强有力的手腕阻止了他们进一步入侵；但在他死后，帝国由两子分治，十八岁的长子阿尔凯迪厄斯统治东部，年仅十一岁的幼子霍诺里厄斯统治西部，整个帝国已无力制止日尔曼人的攻击。这时，西哥特人在阿勒里克率领下，一路劫掠几乎到达君士坦丁堡城下，由此挥师西向，进入希腊，深入至斯巴达。到了401年，西哥特人侵入意大利北部，但在其后的几年间受到西奥多希厄斯的一位能干的将领汪达尔人斯蒂利科的抵抗，西奥多希厄斯生前留下他在西部，以保护其幼子霍诺里厄斯。408年斯蒂利科被谋杀，这给西哥特人打开了通往罗马的道路，阿勒里克立即向罗马挺进，但直到410年，这位西哥特首领才真正占领该城。民众对此事变的印象是很深刻的。这一称霸世界的古都竟落入蛮族之手。阿勒里克渴望建立自己的王国，并急于夺取意大利的粮仓——罗马在非洲的属地，因此立即向意大利南部进军，不料410年底死在那里。西哥特人在阿泰阿尔夫的率领下，回师北进，412年侵入高卢南部。419年，这支哥特人定居该地，并且最终发展为一个王国，领土包括当今半个法国，并在这一世纪中又通过征战，夺取了西班牙大部分地区。罗马居民虽没有遭驱逐，但被迫臣服于这些日尔曼征服者。征服者占用了大部分土地，把原先占有这些土地的罗马人置于一种显然低下的地位。商业受阻，城市生活基本上被破坏，文明遭受摧残。

就在这些事变发生之时，莱茵河对岸的各部落看到他们的时机已到。信奉阿里乌主义的汪达尔人，信奉异教的阿兰人和苏维汇人于406年底入侵高卢，并向西班牙推进，最终赶在西哥特人之前到达那里。法兰克人侵入高卢北部，勃艮第人征服了施特拉斯堡周围地区，以后又逐渐征服了高卢东部，这一地区至今仍叫勃艮第，即来源于他们的族名。由于罗马权威的衰落，不列颠也受到盎格鲁人、撒克逊人和朱特人越来越频繁的入侵，自四世

121

纪中叶起，他们就常常袭击该岛沿海地区。在那里，罗马文明的影响不如在欧洲大陆上强，随着日尔曼人入侵的慢慢扩大，大部分克尔特人被逐往西部，不列颠大部分地区因此沦为异教地区。从西班牙来的汪达尔人在425年已侵入非洲，429年在盖瑟里克统率下大举入侵，不久在非洲建立了早期最强大的日尔曼王国，他们的海盗船只很快控制了地中海西部。455年，汪达尔人袭击并洗劫了罗马城。451年在阿梯拉统率下的匈奴人曾对高卢进行可怕的入侵，在特鲁瓦附近一次战役中遭到罗马和西哥特联军的阻击。第二年，阿提拉转而蹂躏意大利，是什么原因使罗马免遭浩劫至今不明，不过人们相信罗马主教利奥一世的努力起了决定性作用。

尽管罗马皇帝在名义上还统治着帝国西部，甚至那些在高卢、西班牙和非洲建立了王国的日尔曼征服者表面上还臣服于罗马帝国，但罗马皇帝已成为这些军队首领的傀儡。423年霍诺里厄斯去世，瓦伦蒂尼恩三世继位。他的统治很长，一直持续到455年。在此期间较重要的事件是非洲伯爵博尼费斯和意大利伯爵埃伊蒂厄斯间的争吵，此事给汪达尔人征服北非创造了机会。451年，埃伊蒂厄斯同西哥特人联合，打败了阿提拉，事实上，这次胜利大概也就是西罗马帝国最后一次胜利。从455年到476年，西部皇帝废立达九次之多。而意大利的真正统治者是军队首领。自456年至472年，这个职务由苏维汇人和西哥特人的后裔里希默把持。他死后，一个姓奥雷斯蒂兹的人担任军队统帅，他把皇帝的称号封授其子罗慕洛，绰号为奥古斯都。驻守意大利的军队主要从日尔曼几支较小的部落中招募而来，其中有鲁吉(Rugii)族和赫鲁利(Heruli)族。现在这支军队要求得到三分之一的领土，遭到奥雷斯蒂兹的拒绝，于是他们于476年在日尔曼将军奥多维克领导下发动叛乱，拥立奥多维克为王。这一年通常作为罗马帝国灭亡的一年，其实它并没有特殊的意义。罗慕洛·奥古斯都被废黜。此后在西部，直到查理曼时都不再有皇帝。不过奥多维克及其同时

代人根本没想到罗马帝国就此结束。他在意大利的统治就象西哥特人在法国南部和西班牙的统治一样，在名义上都臣属于在君士坦丁堡的罗马皇帝。

493年，另一支日尔曼人，即东哥特人，在西奥多里克率领下入侵意大利，结束了奥多维克的统治。这位得胜的征服者在统治期间打算将罗马制度和日尔曼制度真正卓有成效地加以融合。他把首都建在拉文纳，在那里一直统治到526年去世。在意大利的东哥特王国，经过同东罗马皇帝查士丁尼的长期战争，最终灭亡，这次战争从535年直打到555年，贝利萨利厄斯和纳尔西兹两位将领把一个遍体鳞伤的意大利夺回给罗马帝国。与此同时(534年)，帝国在北非重建了权威，汪达尔人的王国结束。意大利的和平为期不长。568年到572年间，又一次日尔曼人，即伦巴德人入侵意大利，并建立了持续两世纪之久的王国。伦巴德人虽控制了意大利北部——该地区之称为伦巴第即来源于此，但他们并没有占领罗马和亚平宁半岛南部，至于帝国总督的驻地拉文纳，他们直至八世纪才夺得。因此，罗马同以君士坦丁堡为京都的帝国虽仍保持联系，但由于它离首都太远，而又如此接近伦巴德人的边境，以致君士坦丁堡要对它实行有效的控制是不可能的，这一情况对罗马主教政治权力的增长极为有利。

与上述事件前期同时，在高卢也发生了极其重大的变化。已提到的法兰克人早就侵入了古老高卢北部几省。法兰克人分为几支部落，自481年起克洛维斯(Clovis)任萨利安法兰克人的王。他是个很有干劲的首领，不久便把他的统治扩张远至卢瓦尔河边。他及其臣民仍是异教徒，尽管他对基督教会很尊重。493年，他与勃艮第人克洛蒂尔达结婚，克洛蒂尔达不象她大多数同族人那样信奉阿里乌主义，而是一位“公教徒”。496年，克洛维斯同阿勒曼尼人作战，大获全胜后宣布改奉基督教，并在这年圣诞节同他的三千随从在兰斯受洗。因此，他的部落成为第一个皈依正统基督教的日尔曼部落。西哥特人、东哥特人、汪达尔人、勃艮第人

123

和伦巴德人都是阿里乌派。对克洛维斯来说，由于这种信仰，他不仅赢得了原先罗马帝国民众的好感，而且得到主教们的支持，反过来，他又给主教们以关照。有了这些支持，再加上他自己的才能，他在511年死前从西哥特人手中夺得了比利牛斯山以北的绝大部分地方，又把疆土开拓到莱茵河以外的地区，完全称得上是法国的奠基人。法兰克人之成为“大公教会”信徒，并没有立即使他们同教皇建立联系，但这种关系终于建立起来，而且产生了极其深远的影响。

法兰克人的皈依对其他日尔曼入侵者也有很大的影响，尽管他们受定居地的当地居民所施影响更大。勃艮第人于517年弃绝阿里乌主义，并于532年成为法兰克王国的一部分。由于查士丁尼皇帝征服消灭了信奉阿里乌主义的汪达尔人和东哥特人的王国。587年，西哥特王雷克雷德宣布放弃阿里乌主义，这场信仰之争虽在西班牙宣告结束，但589年召开的第三次托莱多公会议却使纠纷更加不可挽回。约590年，伦巴德人开始逐渐皈依大公教会，这一过程直到约660年才完成。至此，阿里乌派终于彻底覆灭。

第六章

教皇制的产生

罗马教会及其主教早负盛名，而日尔曼人入侵时期，他们的地位更加显赫。由于人们相信罗马教会是由彼得创立的，加之它地处古都，是使徒传统的保护者，又是西部最大最慷慨的教会，在同阿里乌派斗争中，它一直坚持正统，屹立在日尔曼人入侵造成的虚墟中，好象是古代世界幸存的唯一伟大的制度，是蛮族所

124

无法摧毁的。在这一时期，罗马主教大都能力平庸，不过也有几位成为西部最强有力的领袖人物，罗马主教权威的大增长——教皇制的真正产生应归功于他们。英诺森一世(402—417在位)就是这样一位得力的领导人。他主张罗马教会不仅是使徒传统的卫护者，是西方基督教的奠基者，而且把萨迪卡会议的决议（见边码第112页)归于尼西亚会议，并以此为根据，主张罗马主教拥有普遍管辖权。① 据当时人们的评判，利奥一世(440—461在位)在匈奴人和汪达尔人入侵时，对罗马尽到很大的责任，而且他还对卡尔西顿公会议(见边码138—139页)起了重要的影响。他强调，不管是在信仰方面，还是在行政管理上，彼得的地位都在其它使徒之上，又提出彼得所拥有的这一切传给了他的继承人。② 这些主张利奥大多实现了。他挫败了在阿尔创建独立的高卢主教区的试图；他还在西班牙和北非行使权力。445年，他设法使西部皇帝瓦伦蒂尼恩三世颁布敕令，规定所有人都得服从罗马主教，因为他具有“圣彼得的首席地位”。③ 另一方面，451年的卡尔西顿公会议上通过的第二十八条教规使君士坦丁堡同罗马实际上处于平等地位。④ 对此，利奥立即提出抗议。这预示着东、西教会的最终分裂。这一分裂，政治原因远超过宗教原因。

在同一性论派的斗争中，罗马主教抵制了皇帝齐诺（474—491在位)和君士坦丁堡宗主教阿卡西乌的做法，他们两人试图用所谓的Henoticon(团结法令)，去修改卡尔西顿会议的决议。⑤ 由于教皇菲利克斯三世(483—492在位)把阿卡西乌革除教籍，结果东、西教会发生分裂，这次分裂于519年结束，教皇取胜。在这场

---

① 《书信集》(*Letters*)第2、25章；米尔伯特：《教皇制的沿革》(Mirbt, *Quellen Zur Geschichte des Papsttums*)，第54,55章。

② 《讲道集》(*Sermons*)，第3章第2、3节；艾耶尔：《汇编》，第477页。

③ 米尔伯特：《教皇制的沿革》，第65页。

④ 艾耶尔：《汇编》，第521页。

⑤ 同上书，第527页。

争端中，教皇吉莱西厄斯(492—496在位)写信给齐诺的继承人、东罗马皇帝阿纳泰西厄斯，信中宣称："统治这个世界的主要有两大权威：教皇神圣的权威和君主的权威。其中，祭司的权威远较王权伟大，因为在末日审判时，即令人间贵为君王者，他们的行为也得由祭司向上帝交待。"① 502年帕维亚主教恩诺迪乌极力主张只有上帝能审判教皇。② 因此，后来中世纪教皇的主张早在六世纪初就已大致形成了。在随后的年代中，环境阻碍了这些主张的充分实行与发展。在意大利，东哥特人王国的兴起、在罗马帝国对意大利的重新征服，都削弱了教皇的独立权势。在意大利以外的地区，一股新公教派势力，即法兰克人日渐壮大，越来越多的阿里乌派日尔曼统治者皈依公教，这些新君王与他们的主教便有了一致的信仰。主教们转向依靠日耳曼君王，从而大大摆脱了罗马的控制。因此，教皇制的理想虽然很早就已确立，但要充分实现还得经好几个世纪努力，并将遭遇到许多变迁。

第七章

125

隐修主义

前面曾经指出，在君士坦丁时代以前，教会内早已产生了禁欲思想和基督教道德的双重标准(见边码94页以下)。而古代世界较优秀的哲学中具有的禁欲主义倾向又促进了它们的发展。例如奥利金的思想就充满了希腊化精神，因而以禁欲主义著称。三世纪远未结束前，圣洁的童贞女在教会中是一批令人注目的人物，一些男女在家修道，过禁欲主义生活。无论禁欲主义，甚至还有修道

① 艾耶尔：《汇编》，第531页。

② 米尔伯特：《教皇制的沿革》，第70页。

主义都不是基督教所特有的。其代表人物可以在印度的宗教中找到，在犹太人、希腊人和埃及人中也有。

随着国家对基督教的承认，又有某些原因导致了隐修主义的发展。由于在260年至303年的和平时期以及君士坦丁皈依基督教后，大批人涌入教会，教会道德状况随之降低，这导致一些严肃的基督徒更加看重禁欲生活。为教殉道的事已不再有，禁欲主义便成为基督徒可能达到的最高造诣。在这个世界上，违背基督教道德的事随处可见，最好避而远之。古人把沉思瞑想的实践看得比积极的德行更值得尊重。而最重要的是，公共崇拜中的形式主义日渐增加，在三世纪末进一步发展，这导致个人较自由地接近上帝的愿望的产生。隐修主义本身不久也变得相当形式化；但在开始时，它是对传统基督教的崇拜和仪式的种种限制的突破。就其起源而论，它是平信徒发起的运动。

基督教隐修主义的创始人是安东尼(Anthony)，他约于250年出生在埃及中部的科马(Koma)，具有当地科普特人的血统。他为基督对一位青年财主说的话深有所感，① 于是抛弃了财产，约于270年，在他生长的村庄开始禁欲生活。约十五年后，他退居荒野，成了隐士。据说他在这里隐居，直到356(？)年，他相信鬼魔用各种可以想到的方法折磨了他。他禁食，过着一种严格的自我克制生活。他不断祈祷，克制情欲，以此接近上帝。不久，许多人开始仿效安东尼，其中有些人完全独自隐修，另一些则组成团体隐修，其中最大的是在尼特里亚(Nitria)和塞蒂斯(Scetis)沙漠中。不管是个人独居隐修，还是组成团体隐修，这些隐修士都尽可能地象隐士那样生活。他们的崇拜和自我克制大多是自己想出来的。他们的理想是做一个为基督舍弃一切的英雄。

126

对隐修制度作出重大改良的第一位人物是帕科米乌(Pachomius)。他约生于292年，曾从军入伍。约在二十岁时，他从异教皈

① 《马太福音》第19章第21节。

依基督教。最初他采纳了隐修生活，但后来对这种生活的无规律不满意，因此约在315年至320年间在埃及南部的塔贝尼希（Tabennisi）创建了第一座基督教隐修院。在那里，所有隐修士结合为一个团体，他们都有指定的工作做，按时举行崇拜，着统一服饰，各人住一小室，比邻而居——一句话，都在一个隐修院长领导下共同生活。这是一种健全得多的隐修制度。在这里产生了一种关于理想的基督教社会的概念，与世俗世界和由于妥协而腐败了的教会形成明显对照。这种隐修生活方式对妇女也可适用，帕科米乌为他们设立了女隐修院。346年当他去世时，他在埃及已设立了十座隐修院。

安东尼的独居隐修和帕科米乌的集体隐修，这两种类型在埃及并存发展，并且还都由埃及传到帝国其它地方。四世纪初，隐修制度在叙利亚已有相当大的发展。在那里，独修的形式非常过分，例如，著名的西门在安提阿东面的一根柱子顶端独居达三十年之久，直到他于459年去世，故有“柱头修士”(Stylites)之称。另一方面，在小亚西亚的隐修主义继承了帕科米乌的传统，这主要归功于巴西勒(见边码第116页)的大力推广，他约从360年起到379年死止，一直致力于传播这一隐修方式。所谓巴西勒规章即以他的姓名命名，不过不一定是真正由他制定的，该规章在共同生活方面的要求甚至超过帕科米乌。它强调工作、祈祷和读经，还教导隐修士应该帮助隐修院外的人，如照顾孤儿及其它类似善行。它不鼓励极端的禁欲主义。一般来说，直至现在，巴西勒规章仍是希腊和俄罗斯教会隐修制度的基础，不过远不如巴西勒强调工作和帮助他人。

隐修主义被介绍到西方，是亚大纳西的功劳。到四世纪末，由于哲罗姆、安布罗斯和奥古斯丁等的提倡及树立的榜样，隐修主义得到很多人的赞成，但也遭到不少人的反对。在法国有图尔的马丁大力提倡，他于362年在普瓦蒂埃附近建立了一所修道院。不久，集体隐修和独居隐修两种隐修制度都在整个西部地区确

立。正象东部那样，最早的隐修士都是平信徒；但意大利维切利主教优西比乌(371年卒)开始要求其教堂的神职人员过隐修生活。在这一事例的影响下，隐修运动原有的平信徒特色为之一变。

西部的隐修主义长期处于混乱状态。各隐修院都有独立的规章。在很大程度上一直是东部隐修主义所特有的禁欲主义，在西部也有许多追随者。另一方面，许多隐修院纪律松弛。西方修道主义最伟大的改革家是努西亚的本尼狄克(Benedict of Nursia)。他约生于480年，曾在罗马短期求学，但罗马城中的罪恶使他感到难受，约在500年，他开始在罗马东面苏比亚科(Subiaco)的一个山洞中隐修。他的圣洁的名声吸引了一批门徒，邻近一所隐修院聘请他任院长，他接受了聘请，但后来发现该院修士不守规章，又不愿服从他的训戒，于是脱离该院。以后他在卡西诺山建立了本尼狄克会第一座隐修院，该地约位于罗马与那不勒斯的中途，据传说，此事发生于529年，但这一年代并不可靠。他给该院制定了规章，约于547年他在此地去世。542年他会见了东哥特王蒂勒，这是他一生中最后一件可以确定的事。 127

本尼狄克的著名会规① 展示出他对人性的深刻理解以及他作为一个罗马人的组织才干。他认为，隐修院应该是基督战士的自给自足的永久性要塞。院长是一院之首，所有隐修士必须绝对服从他。不过，在共同关心的重大问题上，他必须同全体弟兄协商；在次要问题上，须得同年长的隐修士商量。任何人要想做隐修士都需经一年隐修院生活的考验，但一经批准，他的誓愿便终身不得翻悔。本尼狄克认为，礼拜无疑是隐修士的首要职责，普通每天至少举行七次礼拜，共计四小时。几乎与礼拜同等重要的是工作。“懒惰是灵魂的敌人”。因此，本尼狄克规定隐修士必须在田间从事体力劳动，并且要读书。每天必须在规定的时间读书，时间随季节而变，大斋节期间，须指定读哪些书，并规定确保读完的

① 艾耶尔《汇编》第631—641页有摘录；亨德森编《中世纪历史文献选》第274—314页几乎载有全文。

措施。这些规定使本尼狄克会隐修院成为工业中心和图书馆，这完全符合这位创始人的理想。这些规定对日尔曼民族的训练和文献的保存具有无法估量的价值，尽管本尼狄克本人的主要目的是崇拜，这些是属于第二位的。一般说来，本尼狄克的会规在对饮食、劳动和纪律的要求上具有适度而合乎情理的特点。其生活虽然严格，但对一般诚心隐修的人来说并非全然不能做到。

本尼狄克的制度是西方早期最佳的隐修制度。他的会规慢慢传播开来，由罗马传教士带到英国和德国。虽然它直到七世纪才传入法国，但在查理曼时代已几乎普及。有了这个会规，隐修主义与教会之间完全协调一致了。本尼狄克派隐修士既是传教士又是拓荒者，他们的工作具有无可估量的价值。在动乱的年代里，隐修院为一些热爱和平的人提供了唯一的避难所。当时最优秀的人物不仅支持这种制度，而且还有加入这个修会的，这便是这种修道制度适合后期罗马帝国和中世纪的最有力证明。

128

与本尼狄克稳健温和的理想形成鲜明对照的是凯尔特隐修主义，它的特点是注重神秘精神，不受纪律约束的兴奋，严格苦修。这种隐修主义起源于东部地区，经由高卢南部传来，五世纪至七世纪在爱尔兰、苏格兰和英格兰盛行一时。它的卓越的贡献在于传教热情和学术研究方面。在五、六世纪时，爱尔兰隐修院办的学校远近闻名。在那里，希腊研究被保留下来，克尔特基督教艺术得到发展。最后由于罗马基督教在不列颠取胜，凯尔特隐修院接受了本尼狄克会的会规；但它的传教精神传给了像威利布罗德(Willibrord)和卜尼法斯(见边码184页)这样后来的英国隐修士，他们做了大量的工作，使北欧皈依了基督教。凯尔特隐修主义最显著的特点是它对氏族制的顺应，由此而造成隐修院院长职位的世袭。而且凯尔特基督教中教会组织的基础是隐修院而不是主教区，主教地位低于男隐修院长，甚至也低于女隐修院长。例如，六世纪初圣布里奇特任爱尔兰基尔德主教区的女隐修院长，该主教区可被称为“主教和童贞女的教区”。凯尔特隐修主义中著名人

勒，诸如克罗纳的费尼恩(Finian of Clonard)、科仑巴、高隆班等，后面将有论述(见边码180页以下)。

第八章

安布罗斯和克里索斯托

东西方教会在许多方面大不相同，这可以通过克里索斯托和安布罗斯两人的不同品格和经历加以说明。安布罗斯(Ambrose)生于今西德境内的特里尔，其父约于337年至340年在该地任帝国驻高卢总督。为了将来担任文职，他前往罗马求学。由于才能出众，诚实正直，深孚众望，约于374年他被委任为总督，管辖意大利北部很大一片地区，他的驻地在米兰，此地实际上是帝国的首府。阿里乌派主教奥克辛提乌(Auxentius)于374年去世，米兰主教职 129 空缺。不久，两派对继任人的神学态度问题发生了激烈争执。这位年青的总督到教堂平息争吵，人们突然高喊："安布罗斯当主教！"尽管他尚未受洗，也就这样被拥立为米兰主教了。对安布罗斯来说，这是上帝的召唤。他把自己的财富都捐给了教会和穷人。他钻研神学，成了最受欢迎的布道者。最重要的是，他完全具有罗马人的行政管理才干，不久便成为西方首屈一指的主教。安布罗斯对尼西亚信仰有着深厚的感情，同阿里乌派决不妥协，该派试图在米兰取得礼拜地点，均被他拒绝，尽管他们有年轻的皇帝瓦伦蒂尼恩二世之母查士蒂娜皇太后的支持。他以同样的精神，反对罗马异教徒，也取得了成功，这些人试图从瓦伦蒂尼恩二世那里获准恢复参议院中的"胜利坛"以及进行其它古代崇拜的权利。他最大的胜利是处理皇帝西奥多希厄斯的一件事。390年，这位性情急躁的皇帝因塞萨洛尼亚总督被谋杀而大动肝火，下令屠

杀该地居民，以示惩罚。安布罗斯以罕见的道德上的勇气请求皇帝当众表示忏悔。①西奥多希厄斯听从了这一忠告，表现出他性格中有可嘉的一面。

安布罗斯是一位有名望的神学著述家，罗马教会把他列为"博士"，或者说，权威教师之一。不过在这一领域内，他的著作主要是希腊神学思想的翻版，只不过对罪和恩典有较深刻的理解，超过了希腊神学家们。"我不因我的正义而自鸣得意，我因我的得拯救而欣喜；我不因我脱离罪而自鸣得意，我因我的罪被赦免而欣喜。"②安布罗斯的思想倾向是注重实际。他著书论述基督教伦理，完全赞同当时的禁欲主义运动。他对西方赞美诗的发展贡献颇大。他性格坚强，有时不免自大专断，但他的品格极其高尚，具有不懈的热忱——可说是教会的一代宗师。在帝国即将崩溃的打击下，教会要想保持其势力不衰，正需要象他这样的人才。安布罗斯于397年去世。

克里索斯托的一生与安布罗斯迥然不同。他本名约翰，"克里索斯托"(Chrysostom)即"金口的"之意，是他死后很久赠给他的。他约于345年至347年间出生在安提阿一个富有的贵族家庭，出生后不久便丧父，笃信宗教的母亲安杜莎(Anthusa)把他抚养成人。他早年就以学识渊博和能言善辩著称。约在370年，他受洗入教，很可能被立为"诵经员"。当时他实行极度的禁欲主义，并跟晚期安提阿学派领导人之一的塔尔苏的狄阿多鲁研习神学。由于他对自己的苦行生活尚不满意，于375年开始独居隐修，直到健康状况恶化只得返回安提阿。约381年，他在安提阿被任命为执事，386年晋升为神父。此后，接踵而来的是他一生中最快乐、最有作为的时期。有十二年之久，他一直是安提阿最杰出的讲道人——很可能是东方教会前所未有的、最能干的。他的讲道既注重解释《圣经》，又突出实践。从字面意义来解释《圣经》的简单方

130

① 艾耶尔：《汇编》，第390，391页。

② 《论雅各与有福的生命》(*De Jacob et vita deata*)，第1卷第6章第21节。

法对他很有吸引力，这种方法一直在安提阿流行，而在亚历山大则喜欢用隐喻法解释《圣经》。他讲道的主题总是围绕基督徒的品格，具有显著的社会性。不久，他便有了一大批追随者。

克里索斯托名声极大，以至398年当君士坦丁堡主教职位出缺时，阿尔凯迪厄斯皇帝的宠臣尤特罗皮厄斯实际上强迫他出任该职。就象在安提阿那样，他的讲道赢得了群众的欢迎。但从一开始，他在君士坦丁堡要走的路就是荆棘丛生，敌人四伏。亚历山大宗主教提阿菲鲁是个无耻之徒，他妄想把君士坦丁堡置于他的实际支配之下。他本人反对奥利金的学说，便指控克里索斯托过于偏重这位大师的说教。克里索斯托的严格纪律，尽管证明完全是正当的，但遭到君士坦丁堡那些生活散漫的神职人员的厌恶。而最糟糕的是，他引起了有权有势的皇后尤多克西亚的仇视，原因是他斥责妇女衣着奢侈，皇后认为这是针对她的。克里索斯托在斥责上层人物的罪过时，确实大胆无畏，但太不讲策略。这样，各种反对他的势力联合起来。不久便出现了攻击他的借口。提阿菲鲁为反对奥利金，惩罚了一些埃及隐修士，其中有四名称为“高个兄弟”的，逃到克里索斯托处，受到他的友善接待。403年，提阿菲鲁和其它克里索斯托的敌人，在君士坦丁堡附近一座皇家庄园“橡树庄”召开宗教会议，在提阿菲鲁的领导下，谴责了克里索斯托，并免除了他的职务。但皇后不但易被激怒，也很迷信，皇宫中发生了一件事——按后来的传说，很可能是一次被误认的地震——导致皇后在克里索斯托离开首都不久又把他召回。但和平没有持续多久。皇后的一座银质塑像牢固地竖立在他的主教座堂旁，克里索斯托谴责了为塑像举行的奉献仪式。从此皇后愈加认为他有意与她作对。尽管当时有许多人热情支持他，他还是被流放到亚美尼亚边境一个凄凉的小镇库库苏斯(Cucusus)。对此，教皇英诺森一世提出抗议，但无济于事。克里索斯托从流放地通过书信继续影响其朋友，他的反对者因此决心把他流放到更加偏僻的地方，以使他湮没无闻。407年命令他去皮提乌(Pityus)，但

他并未到达那里，因为他在旅途中便与世长辞。

这位最值得尊重的(如果说不是最明智的)、正直的宣道者的命运说明了帝国干预教会事务的阴暗一面，也说明了东部各大主教区互相妒忌之风有增无已。因为这种相互敌视，教会和帝国都蒙受了重大的损失。

第九章

131

基督论之争

尼西亚会议的决议确定基督完全是上帝，并“降世为人”。然而，以这种尼西亚正统思想为共同基础，产生了基督里的神性和人性的关系问题。关于这个问题，尼西亚信经中只字未提，甚至尼西亚信仰的伟大捍卫者亚大纳西也没有给予多大注意。仅仅在西方，一份通用的信经被广泛采用了。由于尼西亚会议的决议大体上已被德尔图良所预见，因此，当东方教会为此而发生分裂时，西方教会却获得统一，由于这位伟大的非洲著述家所下的明确的定义，西方教会已具有在基督里存在着完全的神性和完全的人性的概念，两者既不会混淆，也不会减少对方所特有的品质。象在尼西亚那样，在一场新的斗争中，西方教会又将取胜。但西方教会不论在其“一个实质三个位格”的概念方面，还是在其“耶稣、上帝和人只是一位”的概念(见边码第66页)方面，都没有提出任何详细的哲学理论。德尔图良给予西方教会的只是对传统信仰从法学上加以明确周密地定义，并不是哲学思想化的神学。正如在上次尼西亚论争中那样，在这次斗争中，西方教会即使在神学思想上远不如东方教会深刻，但思想统一，因此又占上风；而东方教会已开始对涉及的理论问题争执不休，陷于分裂。

要研究基督论问题，可以从两个角度着手：一是强调基督的统一性，以致把他的人性实际上融入他的神性中；二是保持神性和人性两种成分的完整性，这样就可振振有词地解释基督里有两个截然分开的存在。这两种倾向在这场争论中均有表现——亚历山大学派神学领袖们倾向于前者，而后者可以从安提阿学派的说教中看到。

在对基督的人性和神性的关系进行了真正深入讨论的那些人中，叙利亚老底嘉主教阿波利拿里（Apollinaris，?—390）是第一个、也是最有才能的人物之一。他诚心诚意地拥护尼西亚决议，至少在相当长一段时间内他同亚大纳西友谊很深。他天赋甚高，甚至博得反对派的尊重。再者，阿波利拿里也同亚大纳西一样，主要的兴趣在宗教方面。对这两人来说，基督为人类作的工作就是把我们有罪的必死的生命转化为具有神性的蒙福的永生。阿波利拿里和亚大纳西都认为，基督只有具有完全彻底的神性，才能完成这种拯救。但阿波利拿里争辩说，基督是怎样由一个完全的人和一个完全的神结合而组成的？这难道不是说有两个儿子，一个是永生的，另一个是过继的吗？[①] 如果基督是一个完全的人与完全的神结合而成的，那阿波利拿里就根本无法解释基督的无罪性及其两种意志的协调一致性。[②] 在他看来，最好的解决办法似乎近似于阿里乌的（尽管在其它问题上，他都反对阿里乌的主张），在耶稣里，逻各斯代替了灵的地位，只有身体还是人的。他的这种看法遭到了362年在亚历山大召开的宗教会议的谴责，[③] 只是没有点他的名。阿波利拿里显然也修改了他的理论，认为基督作为一个人，具有身体和动物的魂，但他里面理性的灵是逻各斯。[④] 他这

132

① 艾耶尔：《汇编》，第495页。

② 同上。

③ 亚大纳西：《致安提阿学派书》(Athanasius, *Tomus ad Antiochenos*)，第7章。

④ 艾耶尔：《汇编》，第495页。

一说法的意思是，指导基督存在的最高原则不可能是人的心灵，而必定是神性的心灵。对阿波利拿里来说，人的心灵是腐败的，是为肉体服务的。因此在耶稣里，它必定为逻各斯，即一切心灵的原型（logoi）所取代，逻各斯是按他的形象被创造的，但已降世。他力图用这种办法寻求耶稣基督的统一性，避免儿子有两重性的说法。因此他认为神性使人性完全与之合而为一，以致“上帝以他自己的肉体，担当了我们的忧患。”① 这些观点似乎特别推崇基督的神性，并且注定会广泛而持久地影响东方基督教思想，但它们实际上否定了基督真正的人性，这样便迅速招致对其提出者的谴责。罗马在377、382年，安提阿在379年都先后召开会议，反对阿波利拿里，并最后在381年所谓的第二次大公会议——君士坦丁堡会议上谴责了他。② 但以后将看到，阿波利拿里观点中，某些成分最终在正统神学思想中得胜。他以不够成熟方式所表达的见解，在改用较为谨慎和洗炼的方式表达后，终于被接受了。承认耶稣具有人的心灵，这和阿波利拿里的看法不同，但又认为耶稣的核心，实质不是人的，而是逻各斯本身。

最强烈反对阿波利拿里的是纳西盎的格列高利和安提阿学派。该派后期的奠基人是狄阿多鲁（Diodorus，?—394），他长期任安提阿教会的长老，从378年直到去世，任塔尔苏主教。实际上，安提阿学派的根源可追溯到撒摩沙塔的保罗（见边码第69页）和路济安（见边码第97页）的早期学说，但他们所代表的极端立场未被接受，他们的领袖地位也遭到否认，该派是以尼西亚正统

133 思想为基础的。这一派的特点是拘泥于从字面含义来理解《圣经》，与亚历山大学派过份地从隐喻的深义来理解《圣经》形成鲜明对照。正如亚历山大学派是受柏拉图影响那样，安提阿学派哲学思想显示出亚里士多德的影响。该派认为，基督是“第二亚当”。他作为人确实有受诱惑和遭罪的经历，这些关于基督的思想表明他

① 艾耶尔：《汇编》，第496页。

② 《教规》，第1条。

们受小亚细亚传统思想的影响比亚历山大派大。因此，安提阿派比亚历山大派把教义的重点更多地放在基督的早期生活和人性上。狄阿多鲁试图让基督的人性具有真正的价值，他接近于认为基督的两个位格是道德上的统一，而不是本质上的合一。由于逻各斯是永在的，并且同类只能产生同类，那由马利亚所生的只能是人。所谓道成肉身就是逻各斯居住在一个完全的人里面，正如上帝居住在神殿里一样。人性和神性的结合就象身体与灵魂的结合，或甚至象夫妻的结合。这些观点使人联想到基督嗣子论，最后一位公然提倡这种基督论的是一个世纪前安提阿教会撒摩沙塔的保罗。它们同希腊人的使人成为神的拯救观念毫无共同之点。

狄阿多鲁的弟子中有克里索斯托（见边码第 129 页）、莫普绥爱的德奥道罗和聂斯脱利。德奥道罗(Theodore)本是安提阿人，他任莫普绥爱主教达三十六年之久，直至 428 年死在那里。他是安提阿学派中最有才干的解经学家和神学家。尽管他也赞成基督里上帝和人组成一个位格——prosopon, πρόσωπον，但他也难于使这一论点真正行得通，他的理论主要是受狄阿多鲁学说的影响。①他用上帝的"美好意愿"或"喜悦"来理解在耶稣基督里神人的结合。这就是说，在逻各斯和作为人的耶稣之间存在着一种意志的结合。

聂斯脱利(Nestorius)是安提阿的长老和隐修士，在那里他作为布道人享有很高的威望。428 年，他被任命为君士坦丁堡宗主教。近年所发现的他的著作，尤其是他的自传体著作《大马士革的赫拉克里特的论文》大大扩大了我们对他的真正的神学观点及后半生生活情况的了解。他在教义上的立场基本上属于安提阿派，但他不赞成基督里有两个位格的说法——这正是人们指控他的地方。"在一个基督的名下，我们指出，同时具有两个本性……神性和人性的根本特点是永远有区别的。"②也许人们会看到，他与

① 艾耶尔：《汇编》，第198—501页。

② 艾耶尔：《汇编》，第502页。

流行的希腊拯救思想最背道而驰的地方是这样一段话："那称作上帝的道也称作基督，因为他总是与基督结合在一起。要让上帝——道不具人性而作出任何事来是不可能的，因为所有这一切都是在一种密切结合的基础上，而不是在人性化为神性的基础上设计好了的。"① 聂斯脱利强调的是耶稣基督神性和人性的真实和完整，以及两者间意志上的结合。

反对聂斯脱利并成为其死敌的是奚利耳(Cyril)。他于412年至444年任亚历山大宗主教，是那位用卑鄙手段把克里索斯托赶下台的前任宗主教之侄。在这位宗主教身上，既有无耻的野心，又有长期以来亚历山大城对君士坦丁堡怀有的妒忌心——必须承认这是互相的——还有亚历山大和安提阿两个对立学派间的敌对情绪。不过公平地说，奚利耳之反对聂斯脱利不仅仅出于嫉忌和敌视，尽管那些丑恶的品质在他身上或许很突出。奚利耳追随亚历山大学派传统，又赞同希腊人的拯救思想，他认为在基督里人性完全成为神性。虽然他否定了阿波利拿里的观点，并认为基督的人性是完全的，因为它具有身体、灵魂、智慧，但实际上他同阿波利拿里的思想非常接近。他如此强调基督里的神性，以致基督的位格核心或本质就是逻各斯，尽管他也把基督里的这种结合说成是由"两个本性"而来的。他的口号是："道具有一个本性（physis)，并且成为肉身。"他用这句话指的是集中在道里的一个统一的存在、一个具体的存在。整个争论的一种悲剧性特点就是"本性"这个词意义不明确。奚利耳用这个词指一个具体的存在，一个统一的，活着的个体。其他人则用在较抽象的意义上，指人或神的诸属性的总体（后来在卡尔西顿会议上就是这样用的）。因此，在争论过程中可能并也确实产生了不可尽述的混乱，这起因于任何一方都没有充分了解对方。对于奚利耳来说，逻各斯"取得了肉身"，他给自己穿上了"人性"的衣服。这种人的成分离开逻

① 艾耶尔：《汇编》，第502页。

各斯就没有核心。耶稣并不是一个人的个体。但当奚利耳在坚持神性和人性的种种品质可以相互转换时，又认为神性或人性都是一个完全的本性。"由两个本性成为一个"；这一个本性就是同人性结合的逻各斯。因此，对奚利耳来说，上帝成了肉身，他降生了，又死了，我们在圣餐中分享到他的肉身，并且基督使人性变为神性，就是要证明并意味着我们也必将成为分享到神性的人。"①如果说安提阿学派接近于把神性同人性如此分开，以致基督只能被看成上帝所收养的儿子的话，那么按奚利耳的区分，基督几乎只有一个没有位格的人性，他的人性集中在神性里了。

古代把耶稣之母称为"上帝之母"——Theotokos，Θεοτόκος，字面意义就是"生上帝者"。这一称呼为亚历山大城的亚历山大、亚大纳西和纳西盎的格列高利所使用。对奚利耳来说，这是一种很自然的说法。可以说在东方，除了受安提阿学派影响的地方外，这种说法已广为使用，甚至连安提阿学派的莫普绥爱的德奥道罗也愿意用它，只是使用时非常谨慎。②聂斯脱利发现，在君士坦丁堡这种说法之普遍犹如流通的钱币。他认为这一提法不足以把基督里的人性和神性区分开来。因此在他任主教之初，就在讲道时加以反对，声称最合适的称呼是"基督之母"——"因为由肉身生的仍是肉身"③。不过稍后，甚至他自己都愿意说"Theotokos"(上帝之母)，只是象德奥道罗那样，谨慎使用罢了。"考虑到这个肉身与上帝——道结合在一起密不可分，是由她而生，那么这种提法也就可以容忍了。"④聂斯脱利在讲道时反对这一说法，正好刺伤了群众的虔诚心和当时对这位童贞女日益高涨的宗教上的崇敬心。奚利耳看准了这一箭双雕的大好机会，既可羞辱他的对手君士坦丁堡宗主教及安提阿学派，又可推行他自己的基督论。奚利

135

---

① 艾耶尔：《汇编》，第505—507页。

② 艾耶尔：《汇编》，第500页。

③ 同上书，第501页。

④ 同上。

耳立即写信给埃及的隐修士们，为这一争论的提法辩护，不久，奚利耳和聂斯脱利之间互相书信往来，批判对方。这很快就演变成一场对君士坦丁堡宗主教的公开攻击。

奚利耳当时调动了一切受他支配的势力来帮助他，酿成教会史上最惨痛的斗争之一。他向皇帝西奥多希厄斯二世、皇后尤多克西亚及皇姐帕尔基丽亚上诉，说聂斯脱利的教义破坏了一切得救的基础。他还把此事上呈教皇塞勒斯廷一世（422—432在位）。聂斯脱利也写信给教皇。塞勒斯廷立即支持奚利耳，并通过430年的一次宗教会议命令聂斯脱利放弃自己的主张，否则革除教籍。教皇的行动是难于理解的，因为聂斯脱利在信中对争论的问题的解释较之奚利耳的理论更接近于西方的观点。他宣称自己的信仰是“两个本质通过最崇高的、毫不混淆的结合在这独生子的一个位格中，从而受到崇拜。”[①] 政治因素很可能起了决定性作用。罗马和亚历山大早已携起手来，共同对付君士坦丁堡日益增长的势力。聂斯脱利在信中对教皇的尊重不如奚利耳。再者，尽管聂斯脱利本人不是贝拉基主义者，但他在一定程度上支持了教皇反对的贝拉基派(见边码第170页)。聂斯脱利又攻击了备受推崇的称呼：“上帝之母”，这也使塞勒斯廷很不高兴。

由于整个帝国普遍卷入了这场争议，东帝西奥多希厄斯二世和西帝瓦伦蒂尼恩三世于431年在以弗所召开了一次公会议。奚利耳及其追随者早早到场，聂斯脱里本人到场也早，但他的朋友们却迟迟未到。奚利耳和以弗所主教墨姆农马上把他们能网罗到的到会者组织起来开会。在会议召开的头一天，聂斯脱利即被定罪撤职。[②] 几天之后，聂斯脱利的朋友们，在安提阿宗主教约翰带领下赶到。他们也组织起来开会，并反过来把奚利耳和墨姆农定罪撤职。[③] 在此期间，教皇代表团参加了奚利耳主持的会议，该

136

① 卢福斯：《聂斯托利》(Loofs, *Nestoriana*)，第171页。

② 艾耶尔：《汇编》，第507页。

③ 同上书，第509页。

会议把约翰也列入被革职者的名单中，同时还谴责了贝拉基主义（见边码第168页）。毫无疑问，这是为讨好西方。西奥多希厄斯二世十分为难，不知如何是好。他起先把聂斯脱利、奚利耳和墨姆农统统作为肇事者关押起来，但政治形势有利于奚利耳一边，奚利尔和墨姆农不久即被释放，返回各自的任所。真正的受害者是聂斯脱利，他被革职，并退隐到一所隐修院。

安提阿和亚历山大如今的敌视情绪超过以往任何时候，但双方在皇帝的压力下仍表示愿意和解。安提阿可以牺牲聂斯脱利，而契利耳在信经的提法上向安提阿作某些让步。因此，安提阿主教约翰433年给奚利耳送去一份信经，该信经很可能出自当时安提阿派主要神学家西尔的狄奥多莱的手笔。这一信经的提法更接近于安提阿派，与亚历山大派距离较大，但两派都能按自己的倾向加以解释。“因此我们承认我们的主耶稣基督……是完全的上帝，也是完全的人……两个本性已结合起来，因此我们宣认一位基督……圣童贞女是‘上帝之母’，因为上帝——道成了肉身，成了人，并且通过她的怀胎把他自己同从她那里接受的肉身结合起来。”① 奚利耳当时签署了这份信经，尽管没有撤销他以前的任何提法。他这么做使聂斯脱利无法翻案。不过，也许聂斯脱利甚至会比他更愿意在这份信经上签字。这一协议使奚利耳431年主持的以弗所会议在东方得到普遍承认——在西方，由于教皇代表的参加，一直把它看作第三次大公会议。

聂斯脱利最后被流放到上埃及，过着悲惨的生活。在那里他写作，确凿无疑的是他迟至450年秋还在写他那著名的《大马士革的赫拉克里特的论文》。他是否活到卡尔西顿会议之后，无法断定。不过认为他活到了那个时候也是有某些理由的。无论如何，他对导致这次会议召开的那些进展是很高兴的，他本人也同情后来宣布为正统的那些观点。

---

① 艾耶尔：《汇编》第5.0，511页。

聂斯脱利的支持者们并非都背离了他。埃德萨城的叙利亚学派为首的神学家依巴斯就始终支持他的学说。聂斯脱利派虽在罗马帝国遭受迫害，但他们在叙利亚却有许多追随者，并在波斯受到保护。在那里，他们开展了广泛的传教活动，七世纪时，传入中国，约在同时，又传入南印度。在土耳其和波斯位于乌鲁米亚(Urumia)湖同底格里斯河上游之间的边界地区以及印度，至今仍有一些聂斯脱利派教会。

137 433年安提阿和亚历山大之间达成的协议实际上只是暂时休战。两派的分裂有增无已。奚利耳无疑代表东方教会的多数派，他们强调基督位格中的神性，把基督的人性降低到不具位格的地步。虽然他竭力反对阿波利拿里主义，但他的观点却倾向于阿波利拿里。最大的一派隐修士赞同这种观点，尤其是在埃及，许多人比奚利耳走得更远，认为基督的人性实际上被他的神性吞没了。奚利耳死于444年，亚历山大宗主教职位由狄奥斯库鲁接任，此人才思远不如其前任敏捷，宗教热情也差，但其野心则有过之而无不及，他尽可能地扩张亚历山大主教职位的权势。两年后，一位新宗主教弗拉维恩登上了君士坦丁堡主教宝座。尽管我们对他的早期经历不大了解，但看来他很可能是同情安提阿派的。从一开始，他的道路看来是坎坷多难的。他不仅遭到狄奥斯库鲁的反对，还遭到皇帝的宠臣克里沙斐乌（Chrysaphius）的反对，此人取代了帕尔基丽亚，成为西奥多希厄斯二世的主要顾问，并且是亚历山大派的支持者。

不久就出现了引起争端的诱因。狄奥斯库鲁计划对残存的安提阿派代表人物发起一场攻击，指控他们是聂斯脱利异端派。这一计划得到年迈的君士坦丁堡的优迪克的支持，狄奥斯库鲁也指望得到他的帮助。优迪克是隐修士派的领袖君士坦丁堡隐修院长，或称“修士大牧长”。此人在神学上没有什么见地，奚利耳后期同他结伙，不过他是个有影响的人物，这不仅是因为他有名望，而且由于他同克里沙斐乌是朋友。当时，优迪克被多里利翁的优西比

乌主教指控为异端。弗拉维恩不愿处理此案，显然他知道很可能因此埋下祸根。但448年底在君士坦丁堡地方宗教会议上，优迪克受到审问并被定罪。他的异端是他断言“我承认我们的主在结合前(即化为人身前)是具有两个本性的，但在结合后只有一个本性了。”① 优迪克的确切意思并不完全清楚。他的话可以理解为这两个本性完全融合，结果成为一个神性-人性混然一体的存在。这种本性的混同就是“优迪克主义”的主张。但优迪克的某些话也可以从奚利耳所主张的意义上去理解，并赋予正统派的含意。也许优迪克本人对自己说的一些话混淆不清，其程度超过了他实际上对神人二性的混淆。

无论情况如何，罗马当时出了最有才干的教皇之一——利奥一世(Leo I, 440—461在位)(见边码第124页)。优迪克和弗拉维恩两人立即把此案向利奥申诉。② 利奥真心诚意支持弗拉维恩，他于449年6月给他写了一封著名的信，通常称为Tome(《大卷》)③。这位伟大的教皇在信中阐述了自德尔图良以来西方教会所持观点，认为在基督里有两个充分的、完全的本性，“两性结合于一个位格中，无损于任何一性的诸属性和实质。”对利奥这封信的批评主要是，他虽然清楚而如实地道出了西方的传统看法，但就希腊思想对这一问题的思辨所达到的敏锐细致的理论深度而论，他是望尘莫及的。也许这倒是件好事。

138

与此同时，狄奥斯库鲁也积极为优迪克辩护并扩大他本人主张的影响。在他的请求下，皇帝于449年8月在以弗所召开会议。狄奥斯库鲁在以弗所地位至高无上。优迪克平反复职，而弗拉维恩和多里利翁的优西比乌则被定罪，会上不准宣读利奥的《大卷》。这是一次风波四起的会议，不过与431年的以弗所会议，或451年的卡尔西顿会议比起来也许还不算最糟的。弗拉维恩在会议结束

---

① 艾耶尔：《汇编》，第513，514页，

② 《利奥书信集》(*Letters of Leo*)，第20—28章。

③ 同上书，第28章；摘录见艾耶尔：《汇编》第515页。

不久即去世，传说是因为在这次会议上身体受到暴力摧残所致。这种说法似乎没有根据。狄奥斯库鲁取得巨大的胜利，但这是以亚历山大和罗马之间历史悠久的联盟的破裂为惨痛代价的。利奥立即宣布该会议为“强盗会议”；但皇帝西奥多希厄斯二世却全心支持它，一位狄奥斯库鲁的支持者当上了君士坦丁堡宗主教。

利奥虽没有获得西奥多希厄斯二世的支持，但得到皇姐帕尔基丽亚的大力支持。450年7月，西奥多希厄斯突然去世，帕尔基丽亚及其丈夫马尔申登上皇位，形势大大改观。新帝和新后马上同利奥建立联系。教皇希望在意大利召开一次新会议，因为在那里他的影响很大，但这不合乎帝国的政治需要。451年秋，一次新的大公会议在尼西亚召开。为了皇室的便利起见，又把会址改在君士坦丁堡对面的卡尔西顿。约有六百名主教参加会议。但除教皇代表和两名其它代表外，与会者全都来自东方。这次会议一直被称为“第四次大公会议”(449年的以弗所会议被否定)。

这次会议进展很快。凭借皇帝的权力，狄奥斯库鲁被革职流放，三年后死于流放地。在皇帝施加压力后，会议委任了一个负责制定信经的委员会，教皇代表是其成员。委员会制定的信经很快获得批准。结果当然是西方获胜。罗马对这一争议的问题作出了决定，对安提阿和亚历山大的意见采取折衷办法，因而双方对此都不全然满意。会议的决议是个冗长的文件，它一方面要复述所谓的尼西亚—君士坦丁堡信经(见边码第118页)，另一方面要认可利奥的《大卷》，还要谴责以往一切异端邪说。① 决议的基本部分——卡尔西顿信经内容如下：

139 我们跟随圣教父们，全体一致同意，教导人们宣认同一圣子、我们的主耶稣基督是神性完全、人性也完全者；是真上帝，也是真人，具有理性灵魂和身体；按其神性，与父同

① 艾耶尔：《汇编》，第517—521页。

体（ὁμοούσιον），按其人性与我们同体，一切都象我们，只是无罪；按其神性，万世之先，由父所生；按其人性，为我们和拯救我们，晚近由上帝之母（Theotokos）、童贞女马利亚所生。同一基督是子、是主、是独生的、具有二性、不相混淆、不可改变、不可分割、不可离散；二性结合，不失区别，各性特点，反得保存，并存于一个位格（prosopon）和一个实质（hypostasis）之中，不分成两个位格，仍是同一圣子、独生子，即上帝一道、主耶稣基督；众先知论及他时自始如是说，主耶稣基督本人如是教导我们，圣教父们传下的信经也如是说。

这就是从那时起直至今日被希腊、拉丁和大多数新教教会认为对基督论问题作了"正统"解决的信经。要批判它易如反掌。是否采纳这份信经，在很大程度上牵涉到教会政治。对于东方教会提出的有关基督论的理论上的难题，它并没有解决什么。甚至连这场基督论争吵，它也未能平息。不过，在承认这一切的同时，我们还必须说，这份信经的制订毕竟是件幸事，它的后果也是有益的。它在一个非常混乱的神学领域确立了教义的一个规范。更为重要的是，它完全符合教会的根本信念——在基督里，上帝完全的启示通过他真正的人生表现出来。

如果说帝国与罗马主教利益的巧合使罗马在教义上取得了一次巨大的胜利，那么帝国当局决定这次胜利不应该是罗马主教管辖权的胜利。就在这次会议上通过了一个规定，把君士坦丁堡的地位提高到象罗马一样的尊贵显赫，为此，利奥提出了抗议（见边码124页）。而亚历山大的垮台对罗马造成的损害也不小。亚历山大同君士坦丁堡间的争夺曾使罗马在东方坐收渔人之利。如今这种使罗马获利的争夺不复存在，因为卡尔西顿的决议造成的后果削弱了亚历山大，使之从此一蹶不振。通过这次会议，东方教会的历史分布完成了。耶路撒冷获得了它长期以来要求的大主教

的地位，从此和君士坦丁堡、亚历山大和安提阿三个古老的大主教区处于平起平坐的地位。

140

第 十 章

东方教会的分裂

卡尔西顿信经虽在当时成为帝国官方的标准信经，但它起源于西方，充满了西方精神，因而东方大部分教会难以承认它。在许多东方人看来，它似乎是“聂斯脱利派异端”。特别在具有最强烈的亚历山大派倾向，即强调基督的神性的那些地区，更是如此。这些反对派包括绝大部分隐修士、埃及一般古老土著世系以及叙利亚和亚美利亚大部分居民。毫无疑问，所谓“正统派”奚利耳及其继承人异端派狄奥斯库鲁所代表的思想倾向是与希腊人的得救观念相一致的，似乎对基督特别崇敬。这些卡尔西顿信经的反对者们也有形形色色的观点，但从整体上看，都与奚利耳的思想相距不远。他们同卡尔西顿信经和西方教会主要分歧在于着重点不同。他们认为卡尔西顿信经最主要的错误是将两个本性都“实体化”了，即均独立存在，这样便危及基督位格的统一性。由于他们象奚利耳那样，认为“本性”是具体的而不是抽象的，因此无法接受卡尔西顿信经中“具有二性”的定义。对他们来说，这一说法意味着基督的二元性。他可能被说成是“出自二性”，意思就是一方面存在着“逻各斯”，另一方面又存在着他与之结合的人性。而在结合之后，只可能存在一个耶稣基督，他的人性由于同上帝的道结合而获得了核心和具体的存在，但在此之前从未真正地、独立地存在过。他们这样强调基督的统一性，加之把它表述为“在结合之后只有一个本性(即一个具体的、活生生的存在)”，

使他们获得了"一性论者"的称号，即信仰基督只有一个本性的人。不过，必须强调指出，除了某些极端的著述者使用一些过分的语言外，他们都忠诚地追随奚利耳的观点，全部反对优迪克，反对他混淆了两个本性，而不管把混淆二性归咎于他是否正确。

卡尔西顿会议刚闭幕，巴勒斯坦和埃及先后发生实际上反对该次会议的革命，政府也慢慢才控制住局势。到457年，亚历山大主教座被一性论派提摩太所得，此人被他的敌人称之为"猫"；到 141 461年，安提阿主教座也落入一位名叫漂布匠彼得的一性论者之手。这些人占据主教职位虽不长久，但埃及和叙利亚本地居民当时正要挣脱君士坦丁堡的控制，因此大多数人同情一性论派的反抗。在安提阿，由于漂布匠彼得在《三重颂》(Trisgion)上添加了词句，使之变成"神圣的上帝、神圣的强者、神圣的永生者，你为我们而被钉在十字架上"，结果引起一场新的骚乱。

由于这些不满——政治上的不满决不亚于宗教上的不满——帝国受到严重的威胁。两个多世纪以来，帝国的大部分政策都是为调整这些矛盾，但极少取得长期的成功。在齐诺同巴西里库(Basilicus)争夺帝位时，巴西里库为了获得一性论派的支持，于476年发布通谕，咀咒"所谓的利奥《大卷》和卡尔西顿会议"对尼西亚信经的一切篡改。① 但东方教会并不打算象这样完全倒退，巴西里库的这一行动因而成为他以后被齐诺推翻的原因之一，然而，齐诺很可能在君士坦丁堡宗主教阿卡西乌(Acacius)诱劝下，作出了弥合分裂的新尝试。482年，他发布了著名的"Henoticon"(团结法令)②。他在其中肯定了尼西亚会议和君士坦丁堡会议的成果，谴责了聂斯脱利和优迪克，赞扬了奚利耳的"十二章"③。对基督论还有一段简短的阐述，但它同卡尔西顿会议的基督论之间有什么确切的关系却不清楚，似乎也不打算说清楚。这道上谕的

① 艾耶尔：《汇编》，第523—526页。
② 艾耶尔：《汇编》，第527—529页。
③ 同上书，第505—507页。

主要意义在于它宣布："我们所写的这一切，不为革新信仰，而为你们满意；凡持有任何其它不同观点的人，不管是过去还是其它时候，也无论是在卡尔西顿会议上还是在其他地方举行的宗教会议上，我们一概加以诅咒。"这样，人们就可以自由地认为卡尔西顿会议是错误的。结果不是带来了和平，而是混乱。尽管不少一性论者接受了这道上谕，但一些一性论派极端分子却拒不接受。另一方面，罗马主教认为这一实际上的反卡尔西顿会议的行动是对他的尊严和正统的攻击，因此把阿卡西乌革除教籍，并断绝了同东方教会的关系。这一分裂一直持续到519年，这时皇帝查士丁在教皇威望日渐增高的情况下，恢复了卡尔西顿会议的权威，① 但这只能更加疏远了埃及和叙利亚。

查士丁的继承者是伟大的查士丁尼(527—565在位)，他在控制教会上取得的成功远胜过其他东罗马皇帝。他在军事上武功显赫，有一段时期恢复了帝国对意大利和北非的控制。教会这时实际上成了国家的一个部门。异教所遭的压制和迫害前所未有。查士丁尼本人最初强烈同情卡尔西顿会议，而皇后西奥多勒却倾向于一性论派。不久他就停止了在他登位之初对一性论派的迫害。查士丁尼本人是那个时代最有才能的神学家之一，他力图提出一种教会政策，借以把卡尔西顿信经解释得与安提阿派或"聂斯脱利"派的观点毫无关系，而表面上又不触动信经，这样就可以使信经的意义完全符合亚历山大的奚利耳的神学思想。他希望用这一办法安抚一性论派，又能使东方一般教会——不管是"正统派"，还是一性论派——的愿望得到满足，并且由于表面上没有否定卡尔西顿决议而不至太触犯罗马和西方教会。查士丁尼的目的是由此建立起奚利耳—卡尔西顿正统神学思想。但这是一个艰巨的任务。就其要使一性论派普遍满意这点而言，它失败了。但就其使奚利耳对卡尔西顿信经的解释成为唯一的"正统"观点的努力而

142

① 边码第124页；见艾耶尔：《汇编》第536页。

言，它成功了。安提阿主义的任何一种形式以后永远丧失了名誉。查士丁尼的这一着无疑满足了占压倒多数的东方“正统派”的愿望。

一位隐修士神学家、拜占庭的雷昂提乌(Leontius 485—543)在他的教义中提出了一种新解释，这大大有利于查士丁尼达到目的。此时正处于亚里士多德哲学复兴时期，雷昂提乌便把亚里士多德哲学的一些特点运用于基督论问题。东方教会中多数人，不管是“正统派”还是一性论派，都感到如果肯定在基督里有两个本性的话，就无法避免基督具有两个本体——实质——存在，因此是“聂斯脱利派”的观点。雷昂提乌现在提出的一种解释便不会导致这些“聂斯脱利派”的结论。他认为基督的人性，既不具有本身的 hypostasis (实体)，也不是抽象的、没有位格的，而是永远同上帝的道相结合的神人合一(ἐνυπόστατος)。基督的人性由于以道为其实质而获得了存在，而且离开了他(指道——译者)，永远不能作为一个实体而存在。因此，雷昂提乌对卡尔西顿信经的解释，如果说在用词上与奚利耳有所不同，那么在目标上是同他完全一致的。在基督里的人性是真实的，但它的核心或实质是逻各斯。雷昂提乌采用亚里士多德的术语所表示的这种观点，其实一位温和的一性论派、安提阿宗主教塞维鲁斯(512—518)若干年前早就说过了:“我们把这结合称为‘实质的’结合，因为肉身在与万世之前就已存在的道结合时获得了实质，就在这结合的过程中，它开始存在并与存在本身相结合了。”①

当时，这种解释似乎完全有可能成为同一性论派中占多数的温和派重新联合的基础。以安提阿宗主教、一性论者塞维鲁斯(Severus，512—518在职，他一直在埃及避难，538年死于该地)为首的多数派所持的观点从根本上说同雷昂提乌的相同。他们主要的分歧是对卡尔西顿会议及其信经更抱怀疑态度。至于同由 143

① 《驳文法家》(*Contra Gramm*)第3卷第1章第4节。

哈利卡纳苏斯的朱利恩（卒于 518 年后）领导的激进一性论派的联合，前景则甚为暗淡。他们走得如此之远，以致认为基督的身体自从他化身成人之日起就不会腐败，假如耶稣基督不让它受苦的话，它就不可能受苦。他们的敌人指控尤里安的理论具有幻影说的意味，不过毫无疑问他们误解了他的某些极端的言语。他所说"不会腐败"是指"没有罪"，并不是指没有无可责难的痛苦。

查士丁尼的目的是要对卡尔西顿信经建立起一种反安提阿派的奚利耳派的解释，如果可能，要争取一性论派中的温和派，以此来对付这种局面。在519年至533年间，持续多年的一次争论之后，查士丁尼赞同了所谓的"Theopaschite"（即"上帝受难"）的说法，这是西徐亚的隐修士们的说法，"三位一体中的一位以肉身受苦"。由于巴勒斯坦隐修士们的争吵，也由于皇帝在神学上同他那个时代的人一样，支持一派的观点，极难宽容对立面，所以查士丁尼于543年谴责人们对奥利金的纪念及其教义。①

查士丁尼为推进其神学政策作了很大的努力，他召开了著名的"三章"辩论会。544 年查士丁尼依仗自己皇帝的权威对争论的问题作出规定，谴责了莫普绥爱的德奥道罗的人格及其著作，尽管此人当时已死了一百多年，但他生前是安提阿学派领袖，备受尊重（见边码133页）；又谴责了西尔城的狄奥多莱批判奚利耳的文章（见边码第136页）以及埃德萨城的依巴斯给波斯的马立斯的一封信（见边码第136页）。狄奥多莱和依巴斯的观点都已得到卡尔西顿会议的承认。这位皇帝的做法表面上没有触及卡尔西顿信经，但使人只能按奚利耳的意思来解释它。他谴责了安提阿派，大大贬低了卡尔西顿会议的权威。这一敕令引起了不少人的反对。教皇维吉里（537—555在位）就不喜欢它，但由于帝国重新征服了意大利，教皇基本上处于受制于皇权的地位。维吉里很理解西方教会的感情，但又害怕查士丁尼的权势，所以态度犹疑不定，

---

① 艾耶尔：《汇编》第542、543页。

不敢果断行事。①查士丁尼为了贯彻其主张，于553年在君士坦丁堡召开第五次公会议。通过这次会议，“三章”，即刚才提到的狄奥多莱及另外两人的著作受到谴责。“Theopaschite”(上帝受难)这种说法得到承认，奥利金再次被看成异端。②教皇维吉里尽管在君士坦丁堡时拒绝参与这些活动，但由于受到皇帝的压力太大，因此不到一年被迫同意了会议的决议。用奚利耳的观点对卡尔西顿信经所作的解释如今成了唯一“正统”的解释。北非有好几年拒不接受会议决定，教皇的屈从导致意大利北部同罗马的分裂，这种分裂状态一直持续到大格列高利任教皇之时，在邻近的伊利里库姆和伊斯特拉分裂甚至持续得更长。对“三章”的谴责的一个主要目的是要同一性论派和解，但这一目的没有达到。在埃及和叙利亚，一性论派势力仍占压倒优势，在这些省份发展出一种地方民族意识，与帝国抗衡，并且由于神学思想的分歧而得到加强。 144

查士丁尼之后的两位皇帝查士丁二世(565—582在位)和泰比里厄斯二世(578—582在位)先后对一性论派采用严厉镇压和怀柔两种政策，但怀柔政策毫无成效。这些努力当时已没有多大意义，因为这些一性论派团体实际上已成为独立的民族教会。埃及本地的一性论派教会究竟何时起源几乎无法确定。自卡尔西顿会议起，埃及在宗教上的背叛日益增多。科普特教会至今仍是埃及主要的基督教团体，信徒超过六十五万多人，至今在教义上仍是坚强的一性论派，领导他们的宗主教仍称“亚历山大宗主教”，尽管该宗主教座长期以来都在开罗。该派的礼仪仍主要使用古科普特文，虽然阿拉伯文在某种程度上取代了它。科普特教会最惹人注目的子数会是阿比西尼亚教会。基督教究竟何时传入“埃塞俄比亚”至今仍不清楚。有某种理由可以认为它的第一个传教士是傅如孟提(Frumentius)，大约于330年被亚大纳西派立为主教，但

① 艾耶尔：《汇编》，第544—551页。

② 同上书，第551、552页。

基督教在那里的有效传播似乎是靠约480年从埃及去的隐修士们。至今阿比西尼亚教会仍依附于埃及教会，它的首领阿布拿(Abuna)由亚历山大科普特宗主教委任。它是一性论派教会，除了其文化落后以及大规模的禁食外，与埃及教会相差无几。

当埃及呈现出居民因信仰一性论派而团结一致的景象时，叙利亚却发生了深刻的分裂。它的部分居民倾向聂斯脱利主义（见边码第136页)，另一些是正统派，还有许多是一性论派。在经受了查士丁尼统治初期对一性论派迫害之后，叙利亚该派最伟大的组织者是一位外号叫巴拉乌(Baradaeus)的雅各(Jacob)（? —578)。他生于埃德萨附近，后成为一名隐修士，得到查士丁尼的皇后、倾向于一性论派的西奥多勒的支持。541年或543年他被派立为埃德萨主教，之后他毕生致力于一性论观点的传播工作，据说他派立的神职人员达八万名之多，叙利亚一性论得到大发展要归功于他，因此至今尚存的叙利亚一性论派教会被反对派称为雅各派。该教会首领自称为安提阿宗主教，尽管其主教座几世纪以来均设在底格里斯河河谷，因为那里信徒最多，现今约有八万。

在罗马帝国最初的四个世纪中，亚美利亚是罗马的附属国，但从未彻底罗马化，在本国国王统治下保持着自己的语言及各种特点。至今我们还不清楚基督教在该地的起源，不过我们知道三世纪末有一位伟大的基督徒格列高利在此传教，被称为照耀者。通过他的工作，国王蒂里代蒂兹(约238—314)皈依了基督教并受了洗——由于此事早于君士坦丁大帝信奉基督教，因此亚美利亚是第一个由基督徒国王统治的国家。基督教在亚美尼亚生气勃勃地发展起来。亚美尼亚始终同罗马世界没有密切联系，387年该国部分地区被波斯征服。在随后的一个世纪的斗争中，由于波斯人支持聂斯脱利派(见边码136页)，亚美尼亚人似乎出于对波斯人的憎恨而转向了一性论派。491年在埃奇米阿津（瓦拉沙巴德）举行的一次亚美尼亚宗教大会上谴责了卡尔西顿会议和利奥的《大卷》，自此以后，亚美尼亚教会，或根据其创始人的姓名而称

145

作格列高利教会，就一直是一性论派的教会。

基督论论争对教会和国家造成了灾难性后果。到六世纪末，罗马帝国东部的国教会四分五裂，聂斯脱利派和一性论派从中分裂出去，成为独立教会。埃及和叙利亚对君士坦丁堡的统治和宗教都抱有极深的不满情绪——这些地区在七世纪为伊斯兰教所迅速征服，这是主要原因。

第十一章

帝国东部的灾难与论争的进一步发展

查士丁尼恢复罗马帝国权势的光辉业绩瞬息即逝。自 568 年起，伦巴德人步步进逼意大利。他们虽没有全部征服它，但占领了整个北部以及中部的大片土地。624 年罗马帝国在西班牙的最后一支驻军被西哥特人赶跑。在613年至629年间，波斯人一时控制了叙利亚、巴勒斯坦和埃及并蹂躏了从小亚细亚到博斯普鲁斯海峡一带地区。在欧洲方面，阿瓦尔人和斯拉夫的克罗地亚人与塞尔维亚人征服了多瑙河地区以及巴尔干的大部分行省，大量消灭了这里的基督教。623年和626年，他们两次深入到保卫君士坦丁堡本身的防御区。帝国当时之所以没被消灭得归功于希拉克利厄斯皇帝(610—642在位)的军事天才，靠他出色地击败了波斯人的入侵并收复了东方各省。但在他死后，一股新的势力伊斯兰教兴起了。它的先知于 632 年死于麦地那，但他的征服计划由欧麦尔和奥斯曼两位哈里法付诸实施。大马士革于 635 年沦陷，耶路撒冷和安提阿于 638 年、亚历山大于 641 年先后沦陷。651 年，波斯王国灭亡。711 年，伊斯兰教征服的浪潮越过直布罗陀海峡涌入西班牙，灭西哥特王国，以锐不可挡之势进入法国。但在这 146

里，他们的推进永远被法兰克人所阻。法兰克人在查理·马泰领导下于732年在图尔和普瓦蒂埃之间进行了一场伟大的战斗，击败了伊斯兰教徒。在东方，君士坦丁堡在672年至678年间，接着又在717年至718年间成功地抵挡了入侵。叙利亚、北非则永远为伊斯兰教徒所夺取。

在这样的形势下，面临着这场最后的灾难，在帝国受威胁的地区自然要努力谋求团结。在君士坦丁堡宗主教塞尔吉乌斯领导下，进行了持续数年的谈判后，才由皇帝希拉克利厄斯提出一项统一教会的政策，其基础是宣布基督所做的一切都是凭“一个神性一人性的精力”。633年“正统派”亚历山大宗主教赛勒斯以这一思想为要领，在埃及提出了一个联合各派的信仰表白书，在调和一性论派观点方面取得了非常明显的成功。① 但以巴勒斯坦隐修士索弗洛尼乌为首，发起了一场反对调和的运动，此人不久就成为耶路撒冷宗主教。塞尔吉乌斯感到惊恐，于是设法中止对这一问题的讨论。他还把上述意见写信给教皇霍诺里厄斯（625—638在位），教皇反对“精力”的提法，认为与《圣经》不符合，并颇为偶然地说基督只有一个意志。638年，希拉克利厄斯发布了由塞尔吉乌斯撰写的Ekthesis（《希拉克利厄斯敕令》）。他在敕令中禁止讨论基督有一个还是两个精力的问题，而肯定基督只有一个意志。

要结束神学争论不如发起争论那么容易。教皇约翰四世（640—642在位）641年谴责了这种基督里有一个意志的教义——或称作一志论异端。希拉克利厄斯就在这年去世，继位的是君士坦斯二世（642—668在位），他于648年发布Typos（《诏示》），禁止讨论基督有一个还是几个意志的问题。② 当时的教皇是野心勃勃的马丁一世（649—655在位），他看准了这种局势可以利用，不仅可以用来推动对这个神学问题的解释，使之同西方素来的观点

① 艾耶尔：《汇编》，第661—662页。

② 艾耶尔：《汇编》，第662—664页。

——基督的两个本性中的每一个都是完整无缺的——相吻合，而且可以伸张教皇在东方的权威。因此他于649年在罗马召开了一次宗教大会，宣称基督里存在着两个意志，即人的意志和神的意志，并且不仅谴责了塞尔吉乌斯和君士坦丁堡其它宗主教，还谴责了《希拉克利厄斯敕令》和《诏示》。① 这是对皇帝的公然蔑视。君士坦斯于653年派人逮捕了教皇马丁，并把他押解到君士坦丁堡。在那里，他受到极为残酷的拷打。马丁英勇无畏，对自己的信念坚守不移，后被放逐到克里米亚并死在那里。罗马和君士坦丁堡之间的关系随之紧张。继君士坦斯二世帝位的是君士坦丁四世(668—685在位)。到这时，这场争论的发源地、一性论派的几省均为伊斯兰教徒所占领。因此，同意大利和解就比支持这些地区更为重要了。皇帝同教皇阿加托(678—681在位)进行谈判。阿加托就象利奥一世当年发表《大卷》那样，也发表了一封长信，对该问题作了阐述。在皇帝的主持下，于680年和681年在君士坦丁堡召开了第六次大公会议。这次会议声称，基督有“两个自然的意志或意愿……二者互不矛盾……但他的人的意志并不反抗或违拗，而是顺从他的全能的神的意志。”会议还谴责了君士坦丁堡宗主教塞尔吉乌斯及其继任人、亚历山大的赛勒斯和教皇霍诺里厄斯。② 在神学问题的规定上，这是罗马第三次战胜分裂的东方教会。在尼西亚、卡尔西顿和君士坦丁堡三次会议上，罗马全都取胜。我们还必须说一句，人的意志对于基督完美无缺的人性和神性是必要的，这是西方教会一贯的主张。基督一志论论争的意义在于涉及灵性问题。意志或“精力”被认为是自然的属性，肯定基督的人的意志意味着这位救世主的人性有自己的自由。这与一性论或一志论派的看法形成对照，一性论派由于醉心于强调基督的存在的统一性而把他的人性仅仅看作是逻各斯的一个被动的工具。这个问题影响深远，深入到基督徒生活中。神性是通过基督的人

147

① 摘录见艾耶尔的《汇编》第664、665页。

② 艾耶尔：《汇编》，第665—672页。

的意志工作呢？还是把它压倒使之不起作用？君士坦丁堡会议规定的教义在逻辑上使卡尔西顿会议的教义完备了。由于这一定义，就教义的规定而言，基督论论争算是结束了。

虽然第六次公会议西方取胜了，但这次会议还有一个附加会议，在某种意义上，是西方的失败。第六次公会议也象"三章"会议那样(553年)，没有制订任何惩戒教规。查士丁尼二世(685—695、704—711在位)为完成这项工作于692年在君士坦丁堡召集会议。由于会议在圆顶会议厅召开，而680年和681年所开的会议也在该会议厅举行，所以称为第二次特鲁兰会议(Trullam拉丁文中是"锅""勺""盆""罐"等圆形物——译者)，或被称为"五六会议"(Concillum Quini—sextum)，因为它完成了第五、六次公会议未完成的工作。与会者全是东方教会人士。东方教会把这次会议看成是对680年和681年会议的完成，但罗马教会不承认它有效。会议恢复了许多古代教规，但有几条新订的法规直接与西方惯例相抵触。它规定："君士坦丁堡主教座同古老的罗马主教座享有同等特权"，这和卡尔西顿会议一致。会议允许执事和长老结婚，谴责罗马禁止这些婚姻。希腊教会至今一直都允许这些人结婚。会议禁止仿效罗马教会在大斋期星期六禁食的习惯，还禁止西方教会所喜欢的用羔羊作象征代表基督，命令要以人的图像代表基督，以强调道成肉身的真实性。① 尽管这些规定就其本身而言并不重要，但值得注意的是它们在感情和习俗上扩大了东西方的裂隙。

148

七世纪东部帝国明显衰退，但八世纪初，在伊苏里亚的利奥三世统治下，帝国的力量又有了相当的恢复，这要归功于利奥的军事和行政才能。作为一名强有力的皇帝，他想以查士丁尼的精神统治教会。为达到这一目的，他支持并强制推行一场运动，力图通过禁止崇拜宗教图像，清除教会中的迷信。反对崇拜中使用

① 艾耶尔:《汇编》,第673—679页。

圣像并非始于利奥，但他利用这场运动进一步达到加强帝国中央集权的目的。他的目的是亲自控制教会。当时教会尤其是其隐修院享有许多豁免权，他们不交税、不当兵、不担任公职。然而，所谓"反圣像崇拜之论争"的意义远不仅于此。在小亚细亚一些地区，包括利奥的故乡，普通受东方的影响，以致当地人蔑视物质世界并要求一种灵性化的宗教。就某些教派，如摩尼教（见边码第98页）和保罗派（见边码213页）而论，这种态度植根于鲜明的东方二元论。另一方面，对犹太教和穆斯林来说，崇拜圣像就是崇拜偶像。由于利奥的军队中有些士兵是从这些教派的信徒中招募而来，所以他或许希望争取他们加入〔正统〕教会。不过他也希望摧毁提倡崇拜圣像的隐修士的势力。再者，极端一性论派是他的同盟者，他们的观点在逻辑上势必导致反对图像。由于神性是不能用线条来加以限制的，又由于在基督里的人性只是逻各斯的被动工具，并最终要被神性所吸收，因此耶稣基督真正的本体是不能用圣像描绘的。

对圣像的取缔导致越来越重视皇帝的肖像，利奥统一帝国的理想在这里得到了表现。教会将只能关心抽象的事物；帝国和皇帝应被看作基督教世界的物质事物的体现。这种观念的背后是始终存在的极端奥利金主义的影响，这种学说认为理性的、属天的、纯粹精神世界才是教会本来的领域。圣像阻碍了通往理性世界之路，而不是通往该世界的梯子。

因此，利奥在725年禁止在礼拜时使用圣像。结果引起了宗教叛乱。隐修士和一般群众抵制这一禁令，他们既捍卫对圣像的崇拜，又捍卫教会的自由。利奥于是用武力强制实施该法令。帝国绝大部分地区按其旨意办了，但意大利距离太远，那里的教皇和人民抵制了他的命令。731年教皇格列高利三世（731—741在位）在罗马召开宗教会议，把反对圣像者革除教籍。这位皇帝则把西西里的全部和他所能控制的意大利的这类地区都不准教皇管辖，以此作为报复。利奥的能干而专横的儿子、君士坦丁五世 149

(740—775在位)继续奉行同一政策，而且手段更为严酷。他于754年在君士坦丁堡召开宗教会议，会议决定废除图像崇拜并承认他有权统治教会，还坚决主张图像"降低人的心灵，使它从对上帝的崇高的崇拜下降为对被造物的卑俗的崇拜。"在这场斗争中，教皇谋求法兰克人的帮助，从此以后永远不再依赖东罗马皇帝。不过，君士坦丁六世(780—797)登位后，其母艾琳积极拥护使用圣像，在她左右下，帝国的政策发生了变化。787年，按皇帝的诏令在尼西亚召开了第七次大公会议，教皇代表也出席了会议。希腊教会认为，这是最后一次大公会议。根据会议发布的教令，图像、十字架和福音书"应该受到应有的敬意和尊崇，当然这并非真正的崇拜，真正的崇拜只能给予神性……因为对图像的崇敬可传递给图像所象征的。对图像表示崇敬就是对图像中所代表的实质表示崇敬"。① 在会议致皇帝的一封信中，对使用圣像提出的理由是，基督是"真正的人"，福音书中记载的是真实的历史事件。因此，在这次会议上，这样一条原理取胜了：神性是不能离开物质世界的；正如在道成肉身中那样，物质世界可能成为接近上帝的一个中介。

在图像崇拜热烈的拥护者中，有一位是大马士革的约翰(700?—753?)，他是古代东部教会最受尊敬的晚期神学家。他生于大马士革。所以采用该城名称呼他。他的父亲是基督徒，但在穆斯林哈里发的文官中身居要职。他曾承袭其父的职位，后来却放弃了官职，进了耶路撒冷附近的圣萨巴斯隐修院。他的主要著作《知识之源》，全面系统地介绍了东方教会的神学。这部著作虽缺乏创见，且大量引用前代著述家的著作，但他把整部作品写得条理清楚，逻辑性强，所以他成为希腊教会伟大的神学导师。该书十二世纪时译成拉丁文，对西方经院哲学产生影响。他的哲学基础主要是受新柏拉图主义影响的亚里斯多德哲学。在基督论论争

---

① 艾耶尔：《汇编》，第694—697页。

中，他追随雷昂提乌（见边码第142页），把卡尔西顿信条解释得符合于奚利耳的观点。在他看来，基督之死是向上帝奉献的祭，不是给魔鬼的赎金。圣餐完全是基督的身体和血，这不是通过本体转变，而是由圣灵所完成的不可思议的变化。

大马士革的约翰总结了东方神学的发展，除了他表述的观点外，东方神学直到近代以后很长时期都没什么发展。东正教会一直坚持教父时期的"神圣传统"，其思想和崇拜一直受古代教父精神的支配。然而，如果说它在神学上没取得进步的话，那它的宗教生命力是以其它方式表现出来的。在基督教神秘主义领域里，东方教会地位突出，东方的寂静派代表了崭新的创造性的路线（见边码213页），不过后来最突出的成就也许是形成了俄罗斯精神派，对受难和谦卑有着深刻的理解。 150

第十二章

教会制度组织的发展

基督教被定为帝国国教意味着赋予皇帝对教会的实际统治权。到了查士丁尼时代，这位皇帝就自行宣布什么是健全的教义，并在相当程度上控制教会的行政管理。① 皇帝们基本上控制了上层教职的任命权，在东部尤其如此。但皇帝的这种权力甚至连像查士丁尼这样强有力的皇帝都感到受到限制，因为申明信仰和制订行政规条必须由教会召开大会批准。皇帝对宗教大会颁布的法令和决议的支持使传讲异端成为犯法，这必定严重限制基督教思想的自由发展。在教义解释和教会行政管理两方面，主教们，

① 例如：艾耶尔：《汇编》第542、555页。

例如君士坦丁堡大主教，不得不小心翼翼，缩手缩脚。如果说，当时情况对教皇较为有利的话(见边码第123—124页)，那主要是由于皇帝一般来说无法有效地控制意大利，但仍有不少事例说明教皇也感到皇帝的压力。

情况仍像三世纪时那样，主教们仍是地方教会行政的中心，他们的权力日益增长。其他神职人员不仅由他们任命，而且他们手下的神职人员的俸禄也掌握在他们手中。第一次尼西亚会议规定其他神职人员未经主教同意不准脱离该主教管区。[1]在每一行省，省会的主教称都主教，根据安提阿宗教会议(341)，他应该名列该省主教之首……其他主教不经其允许，不得做任何非常之事。[2]古代召开地方宗教会议商讨行省宗教问题这个惯例得到发扬，第一次尼西亚会议要求一年举行两次这样的会议。[3]四世纪中叶，这种都主教区会议普遍为东方采用。在西方，这一制度约半世纪之后发展起来，但由于教皇的控制，它在意大利受到限制，不过在意大利北部、西班牙和高卢仍取得进展。在都主教之上的是帝国大首府的主教，即宗主教，他们在都主教制度兴起前地位已很突出。设这种主教或宗主教的大都市有罗马、君士坦丁堡(381年起)、亚历山大、安提阿，到451年还有耶路撒冷。

到君士坦丁时，神职人员被定为特权阶级，免除国家税收负担(319)，[4]政府担心富有者担任神职使税收减少，从而规定只准"有少量财产"的人接受神职(326)。[5]这一政策的结果是，尽管各处都不让奴隶担任神职，并且在484年皇帝齐诺还下令禁止东部教会这么做，但占压倒多数的神职人员是从财产不多和缺少教育的阶级中招收来的。不过也有些大有才干和家产丰裕的人在

151

① 艾耶尔：《汇编》，第361页。

② 同上，第363页。

③ 艾耶尔：《汇编》，第283页。

④ 同上，第283页。

⑤ 艾耶尔：《汇编》，第280页。

教会供职，例如安布罗斯。他们光辉的业绩表明这些天赋甚高的人士是能够越过这种障碍而献身神职的。长期以来人们认为，至少上层神职人员不应该从事任何世俗的、有利可图的职业，这种看法逐渐发展，到452年，皇帝瓦伦蒂尼恩三世明令禁止神职人员从事这类职业。专门献身于神职的做法要求增加给他们的供养。教会此时不仅象古代那样接受信徒的赠礼，而且还有了迅速扩大的地产收入，这些地产是富有的基督徒赠送或遗赠的，管理支配权掌握在主教之手。根据教皇辛普利希厄斯(468—483在位)的规定，教会收入应分成四份，主教一份，其它神职人员一份，维修教堂建筑和日常开支占一份，还有一份救济穷人。

神职人员在道德上应该作信徒的表率，这种看法是很自然的。独身主义被认为是属于神圣的基督徒生活，长期以来受人嘉奖。在这方面西方比东方教会更为严格。教皇利奥一世(440—461在位)认为，甚至连副执事也不应该结婚，[①]不过经过几世纪之久，这条规定才在西部教会中普遍实施。在东部教会中，实行至今的惯例是，独身仅限于主教，主教阶以下的神职人员在授职前可以结婚，这一惯例在查士丁尼时代已经确立。这一规定虽然并非没有好处，但有很大的不利之处，它阻塞了神职人员晋升之路，致使绝大部分主教只能从隐修士中挑选。

当主教权力由此而扩大时，教会发展到城市周围的农村地区，并且在城市本身出现了许多聚会处。这就不得不组成许多由长老负责的基层教会，从此在一定程度上增加了长老职位的重要性。 152
在大部分地区，这些基层教会仍属于统一的城市教会，受该城主教管辖。但到了六世纪，堂区制在法兰西开始出现。那里的负责神父(长老)获得当地收入的三分之二，其余部分则上交主教。

当初由于异教徒大批进入基督教会，教会不得不强调慕道友制。教会接受某人为慕道友时，当众为他划十字和行按手礼作为

① 《书信集》，第14章第5节。

标志，真正受洗往往要拖延很长时间。后来一个家族信仰基督教并代代相传，这一现象日益普遍，加之在西方奥古斯丁受洗可蒙恩的教义广为传播，这种一半入教的做法便告结束。当全民按理都是基督徒时，慕道友制就失去其意义了。

还有一个重要方面，即关于洗礼仪式的问题，也是这一时期东西方教会意见发生分歧的。正如前面已提到的，到德尔图良时代(见边码第88页)，涂油礼和象征接受圣灵的按手礼是紧接正式洗礼之后施行的。在德尔图良时代，洗礼和按手礼一般由主教施行，情况需要时，任何基督徒都可施洗(见边码第88页)。随着教会的发展，无论在东方，还是西方，洗礼一律由长老施行。而随后的涂油礼和按手礼则两地区不同。东方认为涂油礼意义重大，虽可由长老施行，但所用的油须经主教祝圣，这一惯例沿用至今。西方则把按手礼视作至关重要的事，认为只有使徒的继承人，即主教才能施行。[①] 因此西方把这两种仪式分开施行。“坚振礼”往往在施洗后相隔相当长时间才施行，因为必须有主教在场，但又过了很久，施坚振礼的年龄才确定下来。

第十三章

公共崇拜和基督教节期

第四、五世纪的公共崇拜，总的说来是受到秘密训练观念的影响。所谓的秘密训练(disciplina arcani)很可能起源于同神秘宗教有关的一些观念，或是模仿神秘宗教。其根源显然可追溯到
153 第三世纪。在这些宗教的刺激下，基督教崇拜分成两部分。第一

① 《使徒行传》第8章第14—17节。

部分是向慕道友和一般公众开放的，包括读《圣经》、唱诗、讲道和祈祷。第二部分是基督教的真正奥秘，除了受过洗的人外，其他人一律不准参加。这部分的顶峰是圣餐，不过信经和主祷文也属于保留到这时的项目，不向未受洗的人公开。六世纪时，大家认为全民皆为基督徒，慕道友不复存在，这种秘密训练也就随之消失。

星期日崇拜仪式的公开部分以读经开始，其中插以唱诗。所选经文有三种内容：先知书即旧约、书信、福音书，交错着一段段地诵读，经过若干个星期日，诵读完整本圣经。特别节期则选择合适的段落诵读，略去无关内容，到四世纪末，编辑了经文选以适应这一需要。在同阿里乌派斗争时，唱赞美诗比读《诗篇》更为普遍，米兰的安布罗斯在西方促进唱赞美诗的做法，取得很大的成功。

四世纪下半叶和五世纪上半叶，在古代教会中出现的伟大的讲道者之多超过其他任何时期。东部教会中最伟大的有纳西盎的格列高利、克里索斯托和亚历山大的奚利耳，西部教会中有安布罗斯、奥古斯丁和利奥一世。这种布道主要是讲解经文，但也简单明了地应用于日常生活问题。讲道在形式方面极其讲究，听众以掌声表示赞同。但是，尽管他们的讲道很可能空前绝后，但当时讲道并不普遍，在许多乡村地区，甚至在有相当规模的城市中，听讲道的机会不多。在礼拜仪式中，在讲道前后要举行祈祷。如果主教在场，还要为各种代祷的人祝福，然后，未受洗的人退出。

接着就是进行礼拜中最神圣的仪式——圣餐。东、西部教会都认为上帝的大能使基督降临在圣餐中，但何时降临，双方有分歧。在东部，人们认为是在祝祷(epiklesis)中，这时祈求圣灵降临，使经过祝祷的饼酒发生变化。在西方，一般人看法与此有别，他们强调历史上基督所说的证明他临在饼酒中的那番话："这是我的身体……这杯是上帝的新契约，用我为你们所流的血而设立的"，圣餐礼中读这句经文时，变化就实现了。在尼斯的格列高

利和亚历山大的奚利耳看来，圣餐是化身成人的重演，正如基督曾与人的肉身合一那样，他使自己同酒和饼合为一体。圣餐既是献祭，同时又是交通。强调这一方面或那一方面都是可以的。东部教会把交通这一面置于突出地位。它的圣餐教义是与其拯救理论一致的，圣餐被视为根本上赋予人生命的大奥秘，领餐者领受的是具有改变其生命能力的主的身体和血，领受后至少在一定程度上分享了神性，逐步建成一个永生的无罪的生命。这种观点西部教会并不否定，也认为确实如此。但西方的拯救观念认为得救即是与上帝建立正当的关系，所以西方强调献祭这一面，倾向于认为上帝只对基督为之舍身献祭的那些人施恩。西方人的头脑不象东方人那么容易适应神秘主义。一般而论，东方举行圣餐礼倾向于把它加以戏剧性地神秘化。在仪式中，神性、永恒性，在赋予人生命的精力中显现出来。到五世纪时，这种与祝圣相联系的神秘意义，通过用帷幕在仪式进行到最庄严的部分时掩蔽祭台而表现出来。这些做法最终在八世纪时让位于用上面挂有圣像圣障遮住祭坛的办法，这是拜占庭教会的明显特征。在圣障后面，神父举行“使人敬畏的奥秘”仪式，与此同时，站在外面的执事带领会众进行各种祈祷和连祷。

除了星期日礼拜外，当时每日举行较短的礼拜仪式也很普遍，后来日益广泛地发展为早礼拜和晚礼拜。

基督教一年中较古老的节日是复活节和五旬节这两大宗教节期，这时仍象从前一样热烈纪念庆祝，复活节前有四十天的斋戒，但东、西教会对斋期的计算方法各不相同。罗马教会的计算法最终为所有西方教会所接受，沿用至今。整个圣周期间要举行各种特别的忏悔仪式，直到欢乐的复活节来临。到四世纪时，守升天节已很普遍。在这个时期，教会主要增加的节日是显现节和圣诞节，它们的起源还很不清楚，有些不够充分的证据表明，最早纪念耶稣诞生的节日是在五月，但到了四世纪早期，在东方演变为

在一月六日，既纪念耶稣受洗，又纪念他诞生。这个日期与亚历山大同冬至有关的异教的水节不无联系（由此，这一礼拜仪式强调用水和洗礼祈神赐福），它还与另一个异教节日，即在科瑞神庙中庆祝新永世诞生的节日有关。我们还知道，在亚历山大一些诺斯替主义巴西里德派早在二世纪时就把一月六日作为基督受洗日来纪念。他们相信基督"嗣子论"，因此受洗当然是这位救世主神性生命的开始。总之，东方正统派普遍把一月六日当作基督受洗和诞生的日子来纪念。"显现节"即指上帝在这些事情上"显现"自己。直到今日，在亚美尼亚人中，这一天，才是唯一的"圣诞节"。

大约同时，即四世纪早期，在西方十二月二十五日逐渐成为有特色的耶稣诞生节。定这一天为圣诞节部分是由于认为世界之诞 155 生发生在春分时节（三月二十五日），所以救世主的新生命也应该产生于同一时刻。这被认为是圣母开始怀胎的时间，因此实际诞生应在九个月之后，即十二月二十五日。不过，这一日期很可能更多地受十二月二十五日的日神（Sol Invictus）节这个异教大节日的影响。这个节日庆祝光明战胜黑暗和从冬至起阳光的延长。在四世纪，普遍把基督比作日神，比作公义的太阳。君士坦丁禁止在星期日工作的法令推动了这一观念的发展（见边码第 105 页），而他这么规定与日神是其家族的守护神不无关系。总之，在四世纪早期，庆祝显现节和圣诞节在东方和西方独自兴起，东方庆祝显现节，西方庆祝圣诞节。最终（四—五世纪）东、西方教会都采纳了对方的宗教节日。圣诞节在各处都成了纪念基督诞生的节日（除亚美尼亚外）。与此同时，显现节在东方教会被强调为基督受洗的节日；而西方，特别把该节日与基督向东方三博士显圣联系起来。至于圣诞节赠送礼物的习俗有两个起源，一是罗马农神节（十二月十七——二十四日）有类似习俗；另一是十二月六日的圣米拉的尼古拉（圣诞老人的原型）的节日也有这种习俗。

第十四章

大众的基督教

对殉道者及其遗物的崇拜可以追溯到二世纪中叶。通常在他们的忌日举行公共仪式以资纪念(见边码第85页)。随着君士坦丁皈依基督教以及大批异教群众加入教会，这种崇拜之风更加盛行。君主坦丁本人为表示对彼得的尊敬，建造了一座大教堂。其母海伦娜还到耶路撒冷朝觐，据说在那里发现了真正的十字架（耶稣在上面受难的十字架——译注)。人们满有理由追忆过去受迫害的时代，把它看作英雄的时代，把殉道者看作基督徒中的强者。在四世纪末叶以前很长时期，人们一般认为对殉道者祈祷和礼拜是为了纪念他们，后来这种见解转变为认为他们可代人向上帝祈求①，能够保护、治愈和帮助那些崇奉他们而向他们祈祷的人，156 这样就产生了哈拉克所谓的“次等”的大众基督教。对群众来说，殉道者代替了古老的神祇和英雄。民众在感情上还把一些著名的苦行隐修士、教会领袖和反异端者与殉道者相提并论。当时还没有确定圣徒资格的正规手续。谁可列为圣徒是根据公众的舆论。圣徒是城市的守护者、商业的保护人、疾病的治愈者，他们是无所不在的。正如哲罗姆所说的：“他们追随着羔羊，不管这羔羊走到哪里。如果羔羊同时在各处，人们也必定相信那愿与羔羊在一起的人也同样在各处。”② 他们燃点蜡烛以示对圣徒的尊敬。③

所有圣徒中占首席的是童贞女马利亚。很早以来人们就抱有

① 奥古斯丁：《讲道集》，第159章第1节。

② 《驳维吉兰提》，第6章。

③ 同上，第7章。

对她的种种虔诚的幻想。按伊里奈乌的说法，她是第二个夏娃（见边码第62—64页）。不过，奇怪的是，她的地位直到四世纪时才突出起来，至少在教会知识界的教义中是如此，虽然在流行的传说中，例如象伪经《雅各第一福音》所反映的，有许多关于她的传说。象德尔图良和亚历山大的克雷芒那样持有禁欲主义观点的人断言她终身是童贞女。随着隐修主义的兴起，这位童贞女便成为隐修士的理想人物。把马利亚完全提到受造物中第一位的高度是基督论论争中的事，在以弗所和卡尔西顿两次会议的决议中，在对聂斯脱利的谴责中，完全赞同把她说成是“上帝之母”。此后，不仅民众，而且教会官方都对童女马利亚推崇备至，把她看成所有圣徒之首。对她所表达出的感情大抵可以从埃及、叙利亚、小亚细亚等地的母神崇拜中看到，虽则基督教的这种崇拜形式远较它们高尚。上述对她的崇敬也是当之无愧的，因为她被拣选为道成肉身的载体。殉道者和使徒作为代祷者和保护者能为信徒作的一切，比他们更神圣的圣母都能做到，而且效力更大。而奚利耳对卡尔西顿信经的解释以及一性论都倾向于牺牲基督的人性而强调其神性，因此无意中使他远离了人类，但这相应地使她成为我们人类的很有吸引力的同情者。这样她多少取代了其子的地位，成为上帝和人的中介。

对天使的崇拜起源于使徒时代，① 尽管在一些诺斯替派别中甚为重视，又在象奥利金这样人物的思辨中起着重要作用，但直到四世纪末叶，天使才明显地成为基督徒崇拜的对象。在一般人的头脑中，他们常常远不如殉道者那么明确，那么易于理解。大大促进对天使崇奉的是五世纪最后二、三十年间托名亚略巴古人丢尼修② 所编写的一部新柏拉图主义基督教神秘主义著作，后来被称作《伪丢尼修著作》。所有天使中，最受尊敬的是天使长米迦列。君士坦丁为纪念他，在离君士坦丁堡几英里处修建了一座教 157

① 《哥罗西书》第2章第8节。

② 《使徒行传》第17章第34节。

堂，罗马早在五世纪也有一座这样的教堂。九月二十九日是米迦列的节日，这是中世纪西方最盛行的节日之一，但至今无法确定它始于何时。

前面已指出，圣徒遗物崇拜早已有之，到四世纪时有了巨大的发展，不仅崇拜殉道者和圣徒的遗体，还崇拜一切被认为与基督、使徒和教会英雄人物有关的物品。对圣徒遗物崇拜流传之广在第七次大公会议(787年)制定的规章中有所反映："从今以后，如发现任何主教主持殿堂祝圣议式时不用圣物，那他将被视作违背教会传统而予以革职"。① 与崇拜圣徒遗物密切相关的是朝觐保留这些圣物的地方，尤其是去圣地或去罗马，这种朝觐受到高度评价。

对圣像的崇拜开始于三世纪，但很快便遭到反对。② 然而，圣像崇拜之风仍有增无已。在教会得享和平之后，由于吸收了帝王崇拜的一些特点，此类崇拜又有进一步的发展。人们相信圣像分享它所描绘的人的能力，正如大巴西勒提到皇帝的肖像时说的那样："给予肖像的尊敬可传递给本人。"③ 前面已讲过，第七次大公会议结束了圣像之争，充分肯定了圣像崇拜(见边码第149页)。基督徒的一般看法是，只应该用绘制或镶嵌在平面上的圣像，不可用雕塑像，至少在教堂内部应当如此。这一习俗希腊教会保留至今，不过这种限制并不是教会法所规定。

这种大众基督教对人民的生活有着深远的影响，不过也得到隐修士们最衷心的支持。可以肯定，在五世纪中叶之后，教会的伟大领袖们是进一步推动了，而不是抵制了这种基督教。在某种程度上，它为成千上万的异教徒皈依基督教创造了条件，但也使教会处于异教化的危险之中。

---

① 《教会法规》，第七条。

② 例如：公元305年的埃尔维拉宗教会议(Synod of Elvira)，教规第36条。

③ 《论圣灵》，第45章。

第十五章

西方教会的一些特征

尽管东、西方教会在前面提到的神学发展方面都有贡献，并且西方的影响对阿里乌派和基督论论争中所作的正式决议贡献尤大，但帝国东西两部分在神学兴趣方面，显然有很明显的区别。西方教会在奚普里安(卒于258)和安布罗斯(340?—397)之间没有产生过任何真正杰出的神学家。甚至普瓦蒂埃的奚拉里(300?—367)也不是很突出的有创见的神学家，因而也不是真正的例外。奚拉里和安布罗斯两人都致力于研究希腊教父——后者尤其热衷于研究卡帕多西亚三杰。尽管德尔图良本人由于他的孟他努主义观点而丧失信誉，但他对备受尊重的奚普里安很有影响。因此，尽管希腊思想因素大量输入西方思想中，但西方思想还是发展出了自己的特色。 158

帝国西部，象德尔图良那样，倾向于从法学角度来看待基督教；而东方，则倾向于用哲学观点来看待它。西方把福音书主要看作是一种新的律法。虽然西方教会不否认东方的拯救观念，即把我们有罪的必死的生命变为神性的永生，但这种观念对西方太抽象，难于把握。西方教会自己的拯救观是与上帝建立正当的关系。因此，在德尔图良、奚普里安和安布罗斯等人的思想中，都存在着一种比东方更深化的罪恶感和更清楚的蒙恩观念。西方的宗教与人们日常生活的关系比东方更密切。与东方相比，西方的基督教更能赦免那些明确承认了的罪恶行为，而较少注重抽象的人性转化——更多注意克服罪恶，较少关心逃避尘世和脱离死亡。由于德尔图良、奚普里安和安布罗斯学说的影响，在西方，罪被

追溯为是一种遗传的人类本性的堕落，而这一点在东方没有发展到如此明显的地步。毫无疑问，在西方正是对罪和恩典的这种见解——尽管当时还不十分完备——同较为坚强有力的教会组织结合起来，使西方教会对人民日常生活的控制比起东方教会强得多。西方教会所有这些特点在奥古斯丁的著作中能充分体现出来。

第十六章

哲 罗 姆

哲罗姆(Jerome)是古代西方教会可引以为自豪的最有才能的学者。他于340年生在达尔马提亚的斯特利同城，求学于罗马。360年，由教皇莱比里厄斯施洗。他在阿魁利亚定居，在那里他成了鲁菲努(?—410)的朋友。鲁菲努是奥利金著作的翻译者，他象哲罗姆一样支持隐修主义，本人在巴勒斯坦作了隐修士。不过关于奥利金思想的正统性，他后来同哲罗姆发生争执。哲罗姆对学术世界和宗教世界有一种永无止境的求知欲。自366年到370年，他游历了高卢各城市，其后的三年，他又回到阿魁利亚，以后他在东方各地旅行，直到安提阿。就在安提阿，他突然身染重病，病中，他相信基督亲自向他显现，指责他热衷于希腊罗马经典的研究。此后他转而研究《圣经》，学习希伯莱文。自373年到379年，在离安提阿不远处隐居。379年，他在安提阿被任命为长老，以后到君士坦丁堡，在纳西盎的格列高利门下学习。382年，他前往罗马，在这里，他赢得了教皇达马苏(366—384在位)真诚的支持，并不合时宜地宣讲隐修生活的功德。不久，他就有了一大批追随者，尤其在罗马有地位的妇女中追随者更多。但他也树敌不少，甚至在神职人员中也有人反对他，因为隐修主义当

159

时在西方还不流行，而且哲罗姆在争论中是最不饶人的。达马苏死后，哲罗姆在罗马的地位岌岌可危，因此他于385年隐退到安提阿。不久，罗马有一批受他讲道影响而实行独身隐修的人，在波拉(Paula)及其女儿优斯托奚乌带领下，追随他到达安提阿。他带领他们穿越巴勒斯坦，到达埃及，参观了当地的主要隐修院；386年，他们回到伯利恒，在这里，波拉建造了几座女隐修院和一座男隐修院。哲罗姆就在这座男隐修院任院长，直到他420年去世，一直在此定居。

哲罗姆学问渊博，这是无可非议的。他致力于《圣经》翻译，使自己的才学得到最佳的施展。一些较古老的拉丁文译本都很粗糙，讹误甚多，教皇达马苏建议哲罗姆重译。约388年，他完成了《新约》的翻译。后来，他于伯利恒在犹太朋友的帮助下翻译了《旧约》。哲罗姆学术上功底之深的明证是，他甚至不顾奥古斯丁的意愿，追根溯源超过七十子译本直至希伯莱文原本。哲罗姆工作的成果是《通俗拉丁文本圣经》(*Vulgate*)，这个译本罗马教会使用至今，这是他一生最伟大的不朽功业。哲罗姆也是一位很有建树的历史学家。他补续了优西比乌的《编年史》。他的《名人传》(*De Viris Inlustribus*)是一部基督教著述家的传记词典，其中包括他本人在内。他对《圣经》作了丰富的注释。他撰写论文和书信，极力提倡独身主义和隐修生活的好处。作为一位神学家，他没有提出什么创造性的见解。哲罗姆热情捍卫西方民俗和传统。他爱好争辩，对象约维尼安鲁那样的反对禁欲主义的人，象维吉兰提那样的批评崇拜圣物的人以及象赫尔维迪乌那样的认为圣母马利亚除了基督之外还有其他子女的人，他一概加以抨击。对奥利金，他曾很敬慕，后来也加以谴责。他撰文支持奥古斯丁反对贝拉基派。在这些争论性文章中，哲罗姆心胸之狭窄常常暴露无遗，令人难受。由于他学识渊博并善于施展自己的才学，被罗马教会封为“博士”，这在他是当之无愧的。但罗马教会又赠给他“圣徒”的头衔，似乎更多是出于颂扬他的学识，而不是他的人品。

第十七章

奥古斯丁

160　自使徒时代以来，古代教会在奥古斯丁身上取得了最高的宗教成就。尽管由于他主要关心的问题性质与东方不同，因此他对东方教会影响较小，但整个西方基督教都蒙受了他的恩惠。西方宗教生活具有远超过东方宗教生活的优越性主要是他留下的遗产。中世纪罗马天主教的大多数特点起源于他的神学思想。同样，以后的宗教改革运动中的许多问题在灵性上都可追溯到他。他的神学，虽然是以《圣经》、哲学和教会传统作支持，但主要是植根于他自己的经验，因此，要了解其人，就更得知道其经历。

非洲给拉丁基督教会带来三个伟大领袖：德尔图良、奚普里安和奥古斯丁。奥古斯丁(Augustine)354年11月13日生于努米迪亚的塔加斯特，即现今阿尔及利亚君斯坦丁区的苏克赫腊斯。其父帕特里西乌（Patricius）是异教徒，地位甚高，但家产不多，为人懒散，世俗气重，直到临死前才皈依基督教。其母摩尼卡(Monnica)是位很高尚的基督徒妇女，对儿子抱有热切的希望，虽然直到晚年经安布罗斯和奥古斯丁亲自启发，她的基督徒生活才得以大放异彩。在奥古斯丁身上存在着两种特性，一是多情而耽于感官的享受，另一是渴望崇高的思想，追求真理。在他身上反映了其父母的禀性，这样说也许不错。为了让他求学，他父母把他从塔加斯特送往邻近的马都拉(Madaura)，由此又送往迦太基，在那里学习修辞学。约十七岁左右，他就有了情妇，并同她至少姘居了十四年。372年他们的儿子阿得奥达多斯出生，奥古斯丁极其爱他。如果说奥古斯丁沉迷于感官的享受为时太早，那么他

之觉醒而追求真理也开始甚快。他在十九岁时研读了西塞罗的《荷尔顿西乌斯》——此书现今几乎全部散失，“这本书使我的思想转变，使我的祈祷转向你，主啊！”[①]这种信仰的转变虽并不完美，但使奥古斯丁产生了追求真理的愿望，并把真理视作唯一的价值。他开始研究《圣经》，但“当时我以为这部书同西塞罗的典雅文笔相较，真是瞠乎其后。”[②]为得到精神和理智的安慰，他转向称为摩尼教的这种大混合的二元论体系（见边码第98页）。他自内心祈祷说：“请你赏赐我纯洁和节制，但不要立即赏给。”[③]

161

奥古斯丁信奉摩尼教长达九年。他有时住在迦太基，有时住在塔加斯特，从事研究和教学。在迦太基他因写了一首戏剧诗夺得桂冠。[④]他周围常聚集着一批朋友，其中阿利比乌斯后来证明是最亲密的。随着他研究的深入，他开始对摩尼教在理智上和道德上是否恰当产生怀疑。他的朋友们敦促他去会见当时最受尊敬的摩尼教领袖福斯图斯。福斯图斯的解释无法满足他的需要，他完全失望了。尽管他表面上仍是摩尼教徒，但内心已成了一位怀疑论者。奥古斯丁在摩尼教朋友的劝告下，于383年迁居罗马，并于384年在他们的帮助下，从罗马市长西玛库斯那里谋得在米兰担任修辞学教师的公职，当时米兰是帝国西部首府。

就在米兰，奥古斯丁开始受到安布罗斯的动人讲道的影响，尽管他当时沉迷于新学院派的怀疑主义哲学中，这些讲道他只是出于赞赏其口才才去听，并不同意所讲的内容。摩尼卡和阿利比乌斯也到米兰，同他在一起。按其母的愿望，为与他身分相称，他同一位女子订婚。但她太年轻，结婚要推迟。他很后悔让他那位忠诚的情妇离开，又与另一个妇女发生更为不名誉的关系。[⑤]这

① 《忏悔录》，第3章第4节（译文引自周士良译本，1963，商务印书馆，以下同——译者）。

② 同上，第3章第5节。

③ 同上，第8章第7节。

④ 《忏悔录》，第4章第2，3节。

⑤ 《忏悔录》，第6章第15节。

是他一生中道德生活的最低点。在这关键时刻，奥古斯丁通过维克多利努的译作接触到新柏拉图主义(见边码第98页)。这对他几乎是一种启示。如今他不再相信摩尼教的唯物主义和二元论了，而认识到精神世界才是唯一真实的世界，上帝不仅是一切善的源泉，而且是一切真实的源泉。恶并不是象摩尼教所认为的那样，是积极的存在。它是消极的，是善的缺乏，是意志脱离上帝。认识上帝是最大的福。这种新哲学，使他有可能接受基督教，并成为他的学说的特点。他对教会的权威产生了深刻的印象，这是听安布罗斯讲道的人常有的事，正如他后来所说："要不是这位大公教会的权威感动了我，我是不会相信福音的。"①

这时，奥古斯丁一生的转折点即将到来。他从未这么痛切地感到他的理想和行为之间有这么大的差距：新柏拉图主义者维克多利努的著作多年来一直影响着他。几年前，他获悉维克多利努在耄耋之年皈依基督教，这事给他留下极深的印象。② 一位旅游各地的非洲人蓬提齐亚努斯向他及阿利比乌斯讲述了埃及的隐修生活，使他充满了羞惭之情：对于种种诱惑，那些知识贫乏的隐修士尚且置之不顾，而他这个满腹学问的人竟无力抵抗。③ 在进行了一番自责后，他冲进花园，听到邻屋一个孩子的声音说："拿着，读吧！"他便拿起读过的使徒书信，翻开书本，视线落到这几句话上："不可纵欲醉酒；不可邪淫放荡；不可纷争嫉妒。你们要用主耶稣基督的武器装备自己；不要放纵罪性来满足你们的情欲。"④ 从这一刻起，奥古斯丁思想上得到宁静，感到上帝的力量能战胜自己的罪恶，这是他一直追求而未得到的。这也许就是人

162

---

① 《驳摩尼的书信》(*Against the Epistle of Manichaeus*)，第5章；艾耶尔：《汇编》，第455页。

② 《忏悔录》，第8章第8节；艾耶尔：《汇编》，第431—433页。

③ 《忏悔录》，第8章第8节。

④ 《罗马书》，第13章13节、14节；《忏悔录》，第8章第12节；艾耶尔：《汇编》，第435—437页。

们所谓的弃恶从善，过禁欲隐修的生活。如果确是如此，那也只是它的外在形式，实质上它是基督教徒对〔人的〕本性的根本改造。

386年夏末，奥古斯丁皈依了基督教，部分是由于疾病。他辞去了教授职务，同他的朋友一起隐居到名为加西齐亚根别墅中等待受洗。他这时还远不是一位神学大师，他最有特色的信条还未得到发展，而主要仍是一位基督教化的新柏拉图主义者，但他的虔敬的类型已确定了。在加西齐亚根，他和他的朋友常讨论哲学问题，并写下了其最早期的一些论文。387年复活节，他在米兰受了安布罗斯的洗礼，同他一起受洗的，还有其子阿得奥达多斯以及阿利比乌斯。此后奥古斯丁便离开米兰，前往他的出生地。其母摩尼卡在旅途中死于奥斯蒂亚。奥古斯丁描述她去世经过的文章至今仍是古代基督教文献中最崇高的不朽著作之一。① 他的计划因此改变，他先在罗马住了几个月，不过到388年秋，他还是再次回到塔加斯特。在这里，他同一帮朋友同住，象在加西齐亚根一样，忙于学习研究。在塔加斯特期间，他的才华横溢的儿子阿得奥达多斯不幸去世。奥古斯丁想要创建一座隐修院，为促进这一计划的实现，他于391年初到希波，即现在阿尔及利亚的博纳附近。在那里，他被任命为神父，但差不多是被迫接受的。四年后他被按立为希波副主教。他的同事、年迈的希波主教瓦勒利乌(Valerius)何时去世至今无法确定，不过奥古斯丁很可能在其死后不久便掌握了主教的全权。在希波，他为非洲这部分地区创建了第一所隐修院，并使它成为一所神职人员培训学校。430年8月28日，汪达尔人围困希波城期间，他与世长辞。

奥古斯丁几乎从受洗时起，就开始撰文驳斥摩尼教。随着他进入神职界，尤其是成为主教后，便与多纳图派发生冲突（见边码第106页），当时这一派在北非流传很广。这种争论使奥古斯丁

---

① 《忏悔录》，第9章第10—12节。

对教会及其性质和权威进行充分的思考。在他当主教的早期，对罪和恩宠便有了独到的见解。这些见解并不是他自412年之后以大部分精力投入的同贝拉基之争的产物，虽则这场争论使这些观点阐述得更为清楚。

163　奥古斯丁影响之大的秘密在于他的神秘主义的虔诚。这也许在他著名的《忏悔录》(*Confessions*)中表现得最充分可见。该书约于公元400年写成，书中描写了直至他皈依基督教时的经历。在古代教会中，写这类灵性自传的书是绝无仅有的，而且在教会史上的任何时期也属凤毛麟角。该书一直是描写宗教经验的经典作品。"你造我们是为了你，我们的心如不安息在你怀中，便不会安宁。"(第1章第1节)因此"'亲近天主，为我有益'，因为如果我不在天主之内，我也不能在我之内。而你则'常在不变而更新万物'，'你是我的主，因而你并不需要我的所有'。"(第7章第11节)"我希望能具有享受你的必要力量，我寻求获致这力量的门路，可是无从觅得，一直到我拥抱了'天主与人类之间的中保，降生成人的耶稣基督'，他是'在万有之上，永受赞美的天主'，他呼唤我们。"(第7章第18节)"我的全部希望在于你至慈极爱之中。把你所命的赐于我，依你所愿的命令我。"(第10章第29节)"主啊，我要热爱你、感谢你、歌颂你的圣名，因为你赦免了我如许罪恶。我的罪恶所以云消雾散，都出于你的恩赐与慈爱，而我所以能避免不犯，也出于你的恩赐。"(第2章第7节)这种表白个人虔诚信仰的话语之深刻是自保罗以来教会所未曾听到过的。把宗教看作是同活生生的上帝建立至关重要的关系的概念后来对教会产生了长久的影响，即使对这一概念的理解常常是不完全的。

因此，奥古斯丁一想到上帝，总是首先想到他是一位人可与之建立个人联系的神，人只能在他那里找到真正的满足和善；但当他从哲学上考虑上帝时，他采用了从新柏拉图主义借用来的术语。上帝是纯粹的、绝对的存在，他不同于一切形式的、变化无常的被造之物。他是一切真实的存在之物的源泉和基础。这种观

念使奥古斯丁强调上帝的独一性，甚至在他论述三位一体时也强调这点。他在其巨著《三位一体论》(*On the Trinity*)中阐述了他的这一学说。从此以后，这一学说成为西方神学中起决定性作用的思想。“圣父、圣子、圣灵，一位上帝，唯一、伟大、全能、善良、公义、慈悲，一切有形无形之物的创造者。”① “圣父、圣子、圣灵，具有同一个实体，上帝造物主、全能的三位一体，在不可分割地进行工作。”(第4卷第21章)“不是三位上帝，也不是三个善，而是一位上帝，全善、全能，三位一体本身。”② 德尔图良、奥利金和亚大纳西都说圣子与圣灵从属圣父。而奥古斯丁则如此强调统一性，以致把三个“位格”说成完全等同。“在这三位一体中，三位是如此地绝对等同，以致就神性而言，不仅父不比子伟大，而且父和子加起来也不比圣灵伟大。”③ 奥古斯丁对这种“位格”的区分是不满意的，但习惯已使它变得神圣不可侵犯，而且他也无法找到更恰当的表述：“如果要问，三位究竟是些什么？人类语言之贫乏以致苦于无言以对。不过我们还得说三个‘位格，’ 164 这不是为了阐明它，而是为了不至于沉默。”④ 这表明，尽管奥古斯丁坚定地维护教会传统，但他有自己的倾向性，这种倾向同他的新柏拉图主义哲学都使他倾向于模态说的神格唯一论派的观点。不过，如说他是模态论者也不完全公平。他试图用许多比喻来说明三位一体，诸如把它比作记忆、理解和意志，⑤ 或者甚至更为出名的是比作爱者、被爱者和爱。⑥

由于这种统一性和等同性的观念，奥古斯丁主张：“道只从圣父上帝而生，圣灵主要也由他而出。而我加上‘主要’这个词，是

① 《三位一体论》，第7卷第6章第12节。

② 《三位一体论》，第8卷序言。

③ 同上。

④ 同上书，第5章第9节。

⑤ 同上书，第10章第12节。

⑥ 同上书，第9章第2节。

因为我发现圣灵也由圣子而出。"① 东方教会始终坚持"等级从属说",认为圣父是一切的唯一源泉,说圣灵只发自圣父,不过奥古斯丁为"和子"(filioque)一词的增添开辟了道路。这一说法在589年于西班牙召开的第三次托莱多公会议上被承认为属所谓的尼西亚信经的一部分,并在西方广为流传。直到今天,它仍是希腊教会和拉丁教会之间引起分裂的一个问题。

对于道成肉身,奥古斯丁既强调其神性,也强调其人性。"上帝之子耶稣基督既是上帝又是人;在万世之前是上帝,在我们这个世界上是人……因此,就其是上帝而言,他与圣父是一个;就其是人而言,圣父比他伟大。"② 他是上帝和人之间唯一的中保,只有通过他,罪才能得赦免。"它(亚当的罪)除非藉着上帝和人之间的唯一中保,即为人的耶稣基督,是无法得到赦免,无法消除的。"③ 基督的死是赦免的基础,至于这种死的确切含意,奥古斯丁并没有前后一致地考虑清楚。他有时认为这是向上帝献的祭,有时又认为是代替我们忍受惩罚,有时又把它看成是一种付给魔鬼的赎价,借以使人从他的势力下解脱出来。奥古斯丁极力强调耶稣谦卑的一生意义所在,这在希腊神学家中是不大见得到的。这种谦卑与亚当罪中特别显著的骄傲形成了鲜明的对照。它是人类的楷模。"由于你神妙莫测的慈爱,你向人类显示并派遣了一位真正的中间者,使人们通过他的榜样,学习谦逊。"④

按照奥古斯丁的说法,人被创造时是善良正直的,具有自由意志,并被赋予不犯罪和永生的可能性。⑤ 在他的本性中原不存

---

① 《三位一体论》,第15章第17节。

② 《教义手册》,(*Enchiridion*),第35章。

③ 《教义手册》,第48章。

④ 《忏悔录》,第10章第43节。

⑤ 《谴责与恩宠》,第33章。

在不协调。他快乐并与上帝交通。[1] 亚当由于犯罪从这一地位堕落，罪的本质就是骄傲。[2] 罪的结果是失去了善良。[3] 上帝的恩宠丧失了，灵魂死了，因为它已被上帝所抛弃。[4] 身体不再受灵魂的控制，而受"贪欲"的支配，贪欲的最坏、最有特色的表现是淫欲。亚当堕入完全无望的毁灭状态中，该得的结局就是永恒的死。[5] 这个罪和它的后果涉及到全人类；"因为我们所有的人都在那一个人（亚当）里面，当他陷入罪中时，我们所有人都是那个人。"[6] "但使徒在谈及这第一个人时宣称'在他里面，人人都犯了罪'。"[7] 不仅所有人在亚当里面都犯了罪，而且由于都由"色欲"而生，所以他们的有罪状况更坏。[8] 结果是整个人类，甚至直到最小的婴孩，都是"一群堕落者"，[9] 这样受到上帝的惩罚是应该的。从这种绝望的原罪状态中，"从来没有一个人得到过解脱，现在没有，将来也决不会有，要得到解脱，只有靠这位救赎者的恩宠。"[10]

165

得救来自上帝的恩宠，这种恩宠是人完全不配得的，是完全白白赐予的。"工价是支付给服兵役的报酬，它不是恩赐；因此他说'罪的工价是死'，这表明死并非是不应该遭受的处罚，而是罪应得的报酬。但一种恩赐，如果不是全部不劳而得，那就全然不能算是恩赐。这样我们就懂得了，人的功德本身就是上帝的恩赐，结果当这些美德获得永生的报酬时，这简直是给恩宠所赐的恩宠了。"[11] 这些恩宠只临到那些上帝愿意给他们以恩宠的人身上。因

---

① 《上帝之城》第14章第26节。
② 《本性和恩宠》第33章。
③ 《教义手册》第11章。
④ 《上帝之城》第13章第2节。
⑤ 同上书，第14章第15节。
⑥ 同上书，第13章第14节；艾耶尔：《汇编》第439页。
⑦ 《罗马书》第5章第12节；《论赦罪》第1章第11节。
⑧ 《论婚姻》第1章第27节。
⑨ 《论原罪》第34章。
⑩ 《论原罪》第34章。
⑪ 《教义手册》第107章。

此，他预定了他要“惩罚和拯救”的人。①这两种人中每一种的数量都是规定了的。②奥古斯丁在刚皈依基督教时曾主张，人有取舍恩宠的能力，但甚至在他同贝拉基争论之前，他已得出结论，恩宠是无法拒绝的。这种拯救的恩宠有两重效果。信仰是被注入的；罪，不管是原罪还是本罪，都在受洗时被赦免。“这种我们借以成为基督徒的信仰是上帝所恩赐的。”③正因为这样，信仰可立即使人成义。但恩宠的功效远不止于此。正如德尔图良认为的那样(见边码第65页)，恩宠是圣灵把爱注入〔人心〕。它使被奴役的意志得到自由，去选择使上帝喜悦的事，“不仅为了让他们借恩宠的彰显而知道什么是应该做的，而且更有甚者，是为了让他们，借着恩宠所赋予的能力，用爱心把他们所知道的付诸实践。”④这是本性的逐渐转化，变得圣洁。上帝通过我们做好事，他又为此报答我们，好像这些好事是人自己做的，并把这些功绩归于我们。没有一个人能在今生确知他是否得救。他现在也许得到恩宠，但如果上帝不把坚持不懈恩赐给他，那他也无法保持他得到恩宠到底。⑤奥古斯丁之所以得出这一结论，也许主要是由于他的受洗可获得重生的学说。显然，人在受洗时获得的恩宠，许多人都不能始终保有。

166 在奥古斯丁那里，他的这种恩宠学说常与他对有形的公教会高度评价联系在一起。他认为圣灵把爱真正注入人心，只能在这个教会里得到。当时多纳图派在教义和组织上是彻底的“正统派”，但他们否定大公教会，认为这个教会不纯洁，因为它允许那些原本犯有“死罪”的人施圣事。为了回答这些人的指责，奥古斯丁说：“那些对教会统一不关心的人，他们缺少的就是上帝的爱心；因此

① 《教义手册》，第100章；艾耶尔：《汇编》第442页。

② 艾耶尔：《汇编》第442页。

③ 《预定论》第3章。

④ 《谴责与恩宠》第3章。

⑤ 《坚持的恩赐》(*Gift of Persevrance*)，第1章。

可以说，除了在大公教会内，是不能领受圣灵的，我们的这种见解是正确的……所以不管异端派别和分裂派领受到什么，这种能包容各种罪孽的基督之爱是统一的大公教会的特殊恩赐。”① 圣事是上帝的工作，并非人的工作，因此它们不依赖施圣礼者的品格。因此加入公教时受的洗礼或正式的圣职授任无需重新举行。然而，在公教会外施行的圣事虽然也是真正的，有效的，但这些圣事只有在公教会内才能结出理想的果实，因为只有在那里才能找到为圣事所证实的爱，这种爱是基督徒生活最本质的东西。即使在公教会内，也不是所有的人都能得救。公教会里也是泥沙俱下，鱼龙混杂。“不是因为不同的洗礼，而是因为同样的洗礼，好的公教徒得救，坏的或异端分子灭亡。”②

在奥古斯丁看来，圣事包括教会一切神圣的习俗和礼仪，是它们所象征的神圣事物的有形标志。因此他把驱魔、圣职授任、婚配、甚至连给新皈依者赐盐都列为圣事。洗礼和圣餐是最重要的圣事。教会靠圣事紧密结合在一起。“不管是真宗教还是假宗教，如果没有某种圣礼或有形的象征作为结合的纽带，那也就不存在宗教社团了。”③ 而且圣事对拯救来说也是必须的。“任何人不受洗、不参加圣餐就不可能进入上帝之国，不可能获得拯救和永生，一切基督的教会坚持认为这是一条固有的原则。”④ 不过由于奥古斯丁的恩宠论和预定论，对他来说，圣事只是灵性实体的标记，而不是那些实体本身。圣事是必不可少的，但它们所证明的真理，无论人们何时接受，都是上帝的恩宠的工作，而凡不“阻碍信仰”的人都可以期望获得圣事的好处。⑤ 当时这个问题还没有像以后中世纪时解决得那样成熟，但奥古斯丁仍可以被称为

---

① 《论洗礼》第3章第16、21节。

② 《论洗礼》，第5章，第28、39节。

③ 《答福斯图斯书》(*Beply to Faustus*)，第19章第1节。

④ 《论赦罪》，第1章第34节。

⑤ 《书信集》第98章第10节；艾耶尔：《汇编》第450页。

西方教会圣事教义之父。

奥古斯丁最伟大的著作是《上帝之城》(*City of God*)。他于412年开始写作此书，当时正是阿勒里克占领罗马之后的黑暗时期，大约在426年完稿。这是奥古斯丁的历史哲学著作，书中，他反驳了异教徒的指控，为基督教进行辩护。当时异教徒认为罗马的陷落是由不再信奉罗马古代诸神祇造成的，往昔罗马的发达兴旺全靠他们保佑。奥古斯丁指出，过去信奉这些古代神祇既没有给罗马以力量、美德，也没有给予来生幸福的保证。抛弃古代诸神祇，得来的是对唯一真神的崇拜，这不是失，而是大大的得。接着，奥古斯丁讨论了创造恶的根源和后果，在这里，他阐述了他的伟大的历史理论。自从人类第一次背叛了上帝以来，“由两种爱造成了两座城市：一座是世上之城，是由只爱自己、甚至连上帝都遭轻视的爱造成的；另一座是天上之城，是由爱上帝、甚至连自己都看轻的爱造成的。”①这两座城分别以该隐和亚伯为代表。凡承认自己在尘世间是过往的客旅、是朝圣的香客者都是上帝之城的成员。世上之城的风气是公然对抗上帝，其最高的代表是异教的巴比伦和罗马，但在某种程度上，其它一切的世俗国家都是它的体现，不过，它也是一种相对的善。和平和治安靠它维持。在这罪恶的世界上，虽然它把爱自己作为原则，但还平息各种骚乱，保证各人自身的安全。但随着上帝之城的发展，这世上之城必将消亡。组成上帝之城的那些人都是蒙上帝拣选而得拯救的人。这些人如今都在有形的教会中，尽管并非教会中所有的人都是被拣选的。“因此，教会甚至在现在已是基督之国，也就是天国。相应地，他的圣徒甚至现在也都与基督一同掌权，尽管这与他们来世掌权是不一样的。然而，在教会里稗子与麦子虽然一起生长，但它们不能同基督一起掌权。”② 因此，这个有形的、按教阶制组成的教会就是上帝之城，它必将逐步统治全世界。按奥古斯丁的看法，要做

① 《上帝之城》第14章第28节。

② 《上帝之城》第20章第2节。

到这一点有赖于教会与基督教国家密切联系。这国家不仅为维护和平而存在，而且对其百姓来说是一位“虔诚的父亲”。因此它必须提倡对上帝的真正崇拜；在教会和理想的国家之间将存在着相互依赖、互尽义务的关系。这里预示了中世纪神权国家的思想。

显然，奥古斯丁的思想体系尽管在许多方面是很清楚的，但由于他头脑中既有深奥的宗教思想和新柏拉图主义思想，又有流行的教会传统主义的东西，因此，包含着深刻的矛盾。这样，他虽然主张预定论，即上帝把恩宠施给那些他愿意给的人，但有时倾向于把拯救仅限于恪守注重圣事的教会主义的教会。① 他讲的关于有形和无形教会间的区分同宗教改革时的提法很接近，尽管尚未阐述得很清楚。他的虔诚之心又把基督徒生活视作以信和爱同上帝建立的个人关系，然而他同样积极宣讲律法主义的和隐修式的禁欲主义。中世纪时在这些方面没有人能超过奥古斯丁，也 168 没有人能把他的矛盾加以调和。正由于这些矛盾，才有可能使后来形形色色的运动都从他那里得到启迪。

第十八章

贝拉基论争

奥古斯丁最著名的论争是与贝拉基及其学生的争论。他关于罪和恩宠的学说在这场论争中得到最清楚的阐述。贝拉基(Pelagius)是不列颠或爱尔兰隐修士。他声望极高、学识渊博、道德上严于律己，约于400年定居罗马，当时很可能已入老境。他似乎对罗马道德风气败坏大为震惊，因而认真促成较为奋发的伦理

① 不过在《论洗礼》第五章第二十八节中，他很清楚地说：“许多似乎不在〔教会〕内的人，实际上是在其内的。”

准则的确立。但他不是一位革新者，他的学说在许多方面比奥古斯丁的观点更陈旧。他主张人有自由意志，这和东方一般人的看法一致；在西方也有许多人赞同。“如果我应该这么做，我就能这么做，”这句话很能表明他的立场。他的看法属于流行的斯多噶派伦理学。“每当我不得不提及美德和圣洁的生活原则时，我总是习惯于首先引起人们对人性的能力和特性的注意，并指出什么是它能够完成的，然后由此激发起听众的情感，他们就会去追求各种美德。”① 因此他不承认任何由亚当遗传下来的原罪，并坚定地认为现今所有的人都有能力不犯罪。他也像一般斯多噶主义者那样承认大批的人是坏的。亚当的罪给他们树立的是一个坏榜样，对此他们竞相仿效。因此，几乎所有的人都需要加以纠正。这就要靠基督的工作，通过洗礼，仅凭信仰而得以称义。仅凭信仰便可称义在保罗以后和路德以前没有任何人这么强调过。人受洗后便具有充分的能力和完全的责任遵守神的律法。

贝拉基的追随者中有一位名泽列斯蒂乌者，此人比贝拉基年轻得多，大力支持贝拉基的观点。他以律师为业，很可能是罗马人，尽管有人认为他是爱尔兰人。约410年，他们两人前往北非的希波拜访奥古斯丁，不幸未遇。然后贝拉基到东方旅行，泽列斯蒂乌则留在迦太基，力图让奥列利乌(Aurelius)主教按立他为169 长老。就在此时，这位主教收到米兰执事保利努(Paulinus)的一封信，信中指控泽列斯蒂乌犯有六条错误：一、“亚当被造时就注定是要死的，不管他犯罪与否，他原本要死；二、亚当的罪只损害他自己，并不损害人类；三、新生婴儿所处的情况与亚当未堕落前的一样；四、全人类之死不是由于亚当的死与罪，全人类的复活也不是靠基督的复活；五、律法如同福音，也可引导人进入天国；六、甚至在主降生前，也存在着无罪之人。”② 这是封不怀好意的信，不过泽列斯蒂乌并没否认这些指控；因此很可能代

① 艾耶尔：《汇编》第458—459页。

② 艾耶尔：《汇编》第461页。

表了他的也许比贝拉基更为激进的看法。411年在迦太基举行的商议性的宗教会议上，决定不授予他神职。于是泽列斯蒂乌前往以弗所，显然他是在这里接受了他所希望的神职。

奥古斯丁并没出席迦太基会议，但不久他就听说此事，于是立即着手撰文批驳贝拉基主义，他和贝拉基派的论战持续很长时间，他发现贝拉基主义得到许多人支持。奥古斯丁自身的宗教经验深受伤害。他相信他是靠神的不可抗拒的恩宠把他从罪中拯救出来的，假如靠他自身的力量，他永远不能从罪孽中自拔。他认为贝拉基的错误在于否定原罪，不承认得救是靠注入的恩宠，肯定人有能力过无罪的生活。贝拉基并不否认恩宠，但在他看来恩宠是在受洗时罪得赦免，是上帝的一般性教诲。而在奥古斯丁看来，恩宠的主要工作是爱的注入，人的品性为这注入的爱所逐步转变。贝拉基在东方得到支持。415年初，奥古斯丁派奥洛西乌(Orosius)去见当时在巴勒斯坦的哲罗姆，想让他支持奥古斯丁的事业。哲罗姆便在耶路撒冷主教约翰面前指控贝拉基，但这位主教却赞同贝拉基的观点，并在这年将尽时，于迪奥斯波利斯（巴勒斯坦的利达)召开了一次宗教会议，宣布贝拉基思想是正统。

在这种情况下，奥古斯丁及其朋友们极力鼓动召开宗教会议，结果于416年在北非召开了两次会议：一次是在迦太基召开的本地区宗教会议，另一次是在米莱夫召开的努米迪亚地区宗教会议。两次会议都谴责了贝拉基的主张，并吁请教皇英诺森一世(402—417在位)批准。毫无疑问，教皇对这种承认教皇权威的做法大为高兴，于是按照这两次会议的意愿批准了。不久英诺森去世，继位的是索西穆斯(417—418在位)，他是希腊人，因此自然对奥古斯丁的独特见解不会有特别的同情。现在轮到泽列斯蒂乌亲自吁请索西穆斯给予支持了。这位新教皇宣布非洲两次宗教会议开得太仓促，似乎有承认泽列斯蒂乌为正统之势。虽然418年初在迦太基又召开了一次宗教会议，但非洲人还采取了一个更有效的步骤。418年4月，在他们的请求下，西帝霍诺里厄斯降旨

谴责贝拉基主义，并命令驱逐其支持者。5月，在迦太基召开一次大规模的会议，会议认为亚当是由于犯罪而必死的；为使原罪得赦免，小孩也应该受洗；要过正当的生活，恩宠是必不可少的；人在今生不可能无罪。在这些行动的促使下，索西穆斯也发了一道通谕，谴责贝拉基和泽列斯蒂乌。

170

贝拉基此后便消声匿迹了。很可能他死于420年之前。在他死后，捍卫其观点的斗士是意大利南部大有才干的埃克拉努（Eclanum）主教朱利恩。霍诺里厄斯皇帝419年发布赦令，要求西部各主教都得签名，赞同对贝拉基和泽列斯蒂乌的谴责。朱利恩及意大利其他十八位主教拒不执行。其中有几位遭驱逐，只得到东方避难。奥古斯丁发现朱利恩是位很有能力的对手，贝拉基主义主要由他加以系统化，但作为一位辩护者来说，他比贝拉基更富于理性。约429年，朱利恩和泽列斯蒂乌从君士坦丁堡主教聂斯脱利那里得到某种支持，尽管聂斯脱利并不是一位贝拉基主义者。这种支持使聂斯脱利自身处境变得更为不利，而他的支持加上教皇的意愿竟导致431年在以弗所召开的所谓的第三次大公会议（见边码第135—136页）上，对贝拉基主义进行了谴责。这样，东西方教会都正式否定了贝拉基主义，然而它仍以一些不那么极端的形式继续流传，并一直代表教会思想中的一种倾向。

第十九章

半贝拉基主义

奥古斯丁作为西方教会的伟大导师的声望，甚至在430年他去世前就已确立。但这并不意味着所有的人都接受他神学中较独特的那些部分，就连贝拉基主义明显遭到反对的地方也不例外。

例如哲罗姆就把皈依基督的原因部分归诸人的意志，他并不认为神的恩宠是不可抗拒的，尽管他也认为要得救，恩宠是必不可少的。自德尔图良时代以来，在理智方面领导西方教会的是北非，如今它在汪达尔人的劫掠下已成废墟。北非的杰出领导地位转到了法国南部，就在这里出现了一场对奥古斯丁主义的主要争论。约翰·卡西安努，很可能是高卢人，不过他曾到过东方，还游历了埃及，在克里索斯托手下担任执事。约415年，他在马赛创建了一所男隐修院和一座女隐修院，约435年死于该地。大约在429年，他写了一本书，名为《对谈录》，采用同埃及隐修士对话的形式。他认为："在人身上，意志总是自由的，对上帝的恩宠，它可不予理会，也可欣喜万分。"① 171

434年，一位莱兰隐修院的隐修士樊尚写了《备忘》一书，他在书中虽没有点名攻击奥古斯丁，但其真实意图确是如此，他说奥古斯丁关于恩宠和预定的学说是标新立异，在公教传统中找不到支持。"而且，在公教会里，应该尽可能设法做到我们所坚持的信仰是一切地方、一切时间、一切人所相信的信仰。"②这些人及支持其观点的人在十六世纪时被称为"半贝拉基派"，但更为正确的称呼是半奥古斯丁派，因为他们虽然否定奥古斯丁关于预定和恩宠无法抗拒的基本教义，但他们对他的大部分观点还是赞成的。他们都是认真的人，真诚地担心奥古斯丁的学说会使人们懈怠，不再努力追求公义的生活，尤其是隐修主义所寻求的那种公义。预定论和恩宠的不可抗拒性似乎否定了人的责任心。

对奥古斯丁观点的这些异议，在福斯图斯的著作中表现更为明确，此人是莱兰隐修院院长，以后当了里埃茨(Riez)主教。大约在474年，他写了一篇名为《恩宠》的论文，承认原罪说，但他主张人还是有"为得救而奋斗的可能性"。恩宠是神的应许和告

① 《对谈录》第12章；艾耶尔：《汇编》第469页。

② 第2章第4节，拉丁文原文为"Quod ubique,guod semper,guod ab omnibus"，艾耶尔：《汇编》第471页。

诚，使已变为软弱但仍是自由的意志倾向于正义的选择，而不是像奥古斯丁所认为的那样，恩宠是一种内心的转变能力。上帝预见到人们得到福音后将做什么。但上帝不预定他们将做什么。尽管福斯图斯反对贝拉基，但他的立场更接近于贝拉基，而不是奥古斯丁。

能较多地体现奥古斯丁学说的是法国南部以凯撒利乌(Caesarius, 469?—542)为代表的思想，此人既有才干又虔诚，曾一度在莱兰隐修院当隐修士，自502年起一直任阿尔主教。529年，他在奥朗日召开一次小型宗教会议，该会议通过的规定具有较重大的意义，因为是经教皇卜尼法斯三世(530—532在位)批准的。这些规定实际上结束了半贝拉基主义论争，虽然半贝拉基主义的观点一直大量地存在于教会之中。① 这次会议肯定了人不仅受原罪的影响，而且因此失去了一切归向上帝的能力，结果"造成了'我们希望获得自由'的这种想法也要由圣灵及其工作把它注入我们心中。"我们具有的"信仰的意愿"和"通过领受圣洗而获得新生"都要"靠无偿赐予的恩宠"，也就是"圣灵的感动"。人身上的一切善都是上帝工作的结果。这样便使奥古斯丁的许多主要思想都获得认可，只是明显地不如他那么强调罢了。这里没有一处肯定恩宠是不可抗拒的，相反，把那些犯错误的人说成是"拒绝了那同一个圣灵"，还谴责了人注定要犯罪的预定论。但所有这些中最瞩目的是把接受恩宠同受洗密切相连，以致把恩宠所具有的圣事性质和善功的价值都置于突出地位。"我们也相信这是符合公教信仰的；由于受洗时获得了恩宠，所以所有受过洗的人都能够，而且应该靠基督的帮助与支持去完成那些属于拯救灵魂的事，只要他们忠诚地努力。"② 奥古斯丁主义虽得到认可，但无疑被修改了，以适应流行的"公教"的宗教观念，它再也不如原先那么锋芒毕露了。

172

---

① 艾耶尔:《汇编》第472—476页。

② 艾耶尔:《汇编》第475页。

第二十章

大格列高利

上面已说明，当时的倾向是对奥古斯丁主义加以修改，着重强调其中教会与圣事地位的部分。这种倾向是大格列高利思想的特色，他是把奥古斯丁介绍给中世纪的人。大格列高利作为一位导师虽缺乏创见，但他把当时已在西方发展起来的神学体系表述得基本上能与他那个时代流行的基督教相一致。因此他的影响是极其深远的，被列为与安布罗斯、奥古斯丁和哲罗姆齐名的拉丁教会博士之一。在行政能力及成就方面，格列高利是最伟大的教皇之一，一般来说，他是拉丁基督教的一位高瞻远瞩的领袖，他取得的成就万古不磨。

格列高利（Gregory）约于540年出生在罗马一个基督徒参议员家庭。573年前，他被皇帝查士丁二世提拔担任罗马执政官，即总督。由于受隐修生活的吸引，他抛弃了仕途的锦绣前程，到574年，他把全部财产捐献出来修建隐修院和救济穷人，并成为圣安得烈隐修院的修士，该隐修院是他从前的宅第、位于克利安(Caelian)山上。格列高利对隐修主义兴趣始终很大，对整顿和发展隐修生活做了大量工作。但他生性活跃，无法适应隐修生活。579年，教皇皮莱吉厄斯二世（579—590在位）任命他为教皇使节，派驻君士坦丁堡宫廷。在那里，他发挥出他的才干，但令人奇怪的没有获得希腊文知识。约586年，他回到罗马，担任圣安得烈隐修院院长。590年，他被推选为教皇，成为获得该职位的第一位隐修士。他死于604年3月12日。

格列高利任教皇期间，形势有利于这位教皇施展自己的才

干。在英诺森一世(402—417在位)和利奥一世(440—461在位)统治下，教皇地位扶摇直上，但在查士丁尼征服东哥特人，从而在意大利恢复了皇帝的权威之后，教皇的权势随之衰微。然而，自568年起，面临伦巴德人的威胁，皇帝对意大利的控制越来越弱，罗马本身也受到伦巴德人的威胁。虽然格列高利名义上臣属于皇帝，但在抗击伦巴德人入侵中他是真正的领袖。他招兵买马，用武力保卫罗马，有时又向敌人纳贡以保全罗马，甚至自作主张，与伦巴德人媾和。他既要对付伦巴德人，又要与帝国代表周旋，他付出了巨大的努力，经过众多复杂的斗争，终于成功地使罗马在他的统治期间免遭沦陷。他是当时意大利最有权势的人，不仅罗马人，就连伦巴德人想必也同样把他看成真正的君王，比那鞭长莫及而又儒弱的皇帝更有权威。

173

教廷的给养以及罗马大部分食品的来源都要靠教廷在西西里、意大利、甚至法国南部和北非的一大笔世袭资产，即所谓圣彼得遗产。对于这些资产的管理，表明格列高利是位勤于经营而又仁慈的地主。经管这些资产化去了他很多精力。在他的经营下，收入增加了，格列高利便慷慨使用这笔收入，不仅用于维持神职人员的开支和公共崇拜活动、罗马的城防，还用于创设各类慈善事业和广行善事。

格列高利确信："所有熟悉福音的人显然知道，是主亲口吩咐把整个教会的管理交托给圣使徒和诸使徒之首——彼得的。"① 他作为彼得的继承人，要对全教会行使管辖权。因此，他对君士坦丁堡宗主教禁食者约翰所施行的一些教会惩治提出抗议，并宣告他将接受上诉。当格列高利遣人把这些惩治决议取来审查时，他发现约翰被称为"普世主教"。他对君士坦丁堡的这一称号提出强有力的抗议。② 他本人习惯使用的头衔是罗马主教至今仍在使用的"上帝的众仆之仆"。他对拉文纳和伊利里亚教会事务行使管辖

① 《书信集》第5章第20节。

② 艾耶尔:《汇编》,第592—595页。

权多多少少取得了成功。他试图干预几乎还保持独立的法国教会的生活，于595年在阿尔重建了教皇的代牧区，并与法兰克宫廷建立了友好关系，还打算清除法国教会行政管理方面的弊端。[1]不过这里他没有取得多大成效。他在西班牙还有些运气，维护了教皇的权威，587年使西班牙的西哥特王雷克雷德放弃了阿里乌主义。

格列高利发起了一场使英格兰皈依基督教的影响深远的传教运动，这场运动开始于596年，它对教会的未来甚至具有更为重大的意义，关于这点，后面将有论述(见边码第181页)。它不仅显然推进了基督教事业，而且教廷同英国、最终还同德国之间建立超过同其它国家的更为密切的关系肇始于此。格列高利几经努力成功地使离罗马很近的、相信阿里乌派的伦巴德人皈依了公教信仰，这一工作尤其得到西奥多琳达的帮助，西奥多琳达曾先后嫁给伦巴德人的两位国王奥塞里（584—591在位）和阿吉卢尔夫(592—615在位)为妻。 174

传统上把改革教堂音乐，即“格列高利无伴奏齐唱法”和发展罗马礼仪这一伟大工作归之于格列高利，但当时的文献均未提及这两件事，很可能他在这两方面的工作相对说来不算突出，没有引起人们的注意。另一方面，他的讲道才能是毋庸置疑的。作为著述家，他的三部著作在整个中世纪可称家喻户晓——一本是《约伯记解说》，或称《论道德》(*Moralia*；一本是《论神职人员的职责》(*Regula Pastoralis*)，是他论述神职人员的品性和职责的文章；还有一本是他根据道听途说的内容写的《意大利教父生平和神迹对话录》(*Dialogues on the Life and Miracles of the Italian Fathers*)。

格列高利的神学思想属于奥古斯丁系统，但与奥古斯丁相比，侧重点不同。他发展了奥古斯丁关于教会的所有论述及其所

---

[1] 艾耶尔：《汇编》，第591—592页。

采用的大量有关大众基督教的内容。在格列高利的神学体系中，神迹、天使和魔鬼甚至比在奥古斯丁的体系中地位更重要。虽然格列高利也认为蒙拣选的人有一定数量，是上帝规定了的，但他对预定论的兴趣不像奥古斯丁那样浓厚。他经常把预定论讲得好像只是神的预知而已。他关心的是实际问题。人受原罪的束缚，人的出生是通过情欲而实现的就是明证。人要脱离这一状况得靠受洗时领受的基督的救赎事功；但受洗后所犯的罪必须补赎。这就要通过上帝的恩宠给予帮助，我们做善功既靠上帝，也靠我们自己；靠上帝是由于他预先赐给的恩宠，靠自己是由于我们随后产生了善良的意愿。"[①] 对于受洗后犯的罪，补赎悔罪是最合适的办法。它包括承认所犯之罪的邪恶、忏悔和苦行赎罪。对于那些求善功或行补赎悔罪的人，教会有多种帮助的办法。其中最大的是圣餐，格列高利把它看作是基督献祭的重演，对活人和死人都有效。此外还有圣徒的帮助。"那些相信自身的功德不可靠的人应该去祈求得神圣的殉道者的庇护。"[②] 对于那些未充分利用这些机会去做善功的人，即令是基督真正的门徒，也没有完成补赎悔罪，或者说没有充分利用教会所提供的帮助，自有炼狱的烈火来炼净他们的罪过。

格列高利的这种炼狱思想不是什么新东西。我们可以在罗马的赫马的著作中找到朦胧的暗示。[③] 这种思想在奚普里安那里已较明显，他还引证《马太福音》第5章第26节为证。[④] 奥古斯丁则根据《哥林多前书》第3章第11至15节争辩说，炼狱并非不可能存在，虽然他感到对此事没有绝对把握。[⑤] 而阿尔的凯撒利乌更为明确地赞成这一见解。对他来说这是一个事实。格列高利如今

---

① 《论道德》第33章第21节。

② 《论道德》第16章51节。

③ 《异象集》第3章第7节。

④ 《书信集》第51—55章第20节。

⑤ 《教义手册》第69章；《上帝之城》第21章第26节。

把炼狱说成是信仰的必不可少的事。"要相信在审判前有炼狱之火炼净某些较轻的罪过。"① 东方教会尽管认为在死和审判之间存在着一种中间状态，在那里祈祷和献祭可以帮助灵魂得救，但他的炼狱观念与西方相比一直很不明确。

因此，格列高利在教会活动的各个方面都站在最前面，是他那个时代最令人注目的领袖。中世纪西方教会不管是在教义、教会生活、崇拜方面，还是在教会组织方面的各种特点，都已在格列高利身上有所表现。西方教会后来正是沿着格列高利所指出的方向发展的。

与格列高利部分同时代的塞维利亚主教伊西多尔(Isidore)，约于600年至636年是西班牙教会的首领，他把古代教会许多神学思想传递给了中世纪，具有重大意义。他的一本简明扼要地阐述教义的书《教义撮要》(*Book of Sentences*) 在十二世纪以前一直被用作西方教会的神学课本。他的一部书《词源》(*Origins or Etymologies*)几乎包罗了他那个时代教会和世俗的各种学问，是中世纪了解古代思想的主要资料。他是历史学家，在研究哥特人和汪达尔人的历史方面的成就价值甚大。他是中世纪早期最有学问的人，虽然是位创见不多的导师，但具有非凡的广博学识。

① 《对话录》第4章第30节。



第 四 时 期

在不列颠诸岛的传教活动

179

第一章

在不列颠诸岛的传教活动

前面已提到阿里乌主义在日尔曼各部落中的传播、法兰克人的皈依罗马基督教以及日尔曼入侵者逐渐接受公教正统信仰（见边码第119至123页）。但还有许多事情要做。教会生命力的显著证明莫过于在帝国崩溃、中世纪开始时，它有力而成功地推进了基督教的扩张。

早在君士坦丁皈依基督教前，在不列颠诸岛，基督教已有某些活动点。314年召开的阿尔会议，即有约克、伦敦，很可能还有林肯这三地主教出席。尽管在罗马帝国衰亡后，基督教在克尔特人中保存下来，但势力非常微弱，而当盎格鲁一萨克逊人入侵并占领了英格兰南部和东部大部分地区后，这里便成了异教的势力范围。在帕特里克时代以前，主要在爱尔兰南部我们可以找到基督教的一些蛛丝马迹，但大大推进该岛上福音事业并组织起各种基督教机构的是帕特里克，因此他获得爱尔兰使徒这一称号是受之无愧的。

帕特里克（Patrick）约生于389年，出生地可能是威尔士南部，其父是执事，祖父是神父，因此，他一直受到基督教的训练。约405年，他在一场突袭中被抓到爱尔兰，当了六年奴隶，后逃到欧洲大陆，在法国南部沿海的莱兰隐修院住了相当长时间。432年，他由奥塞尔主教吉尔曼努（Germanus）按立为传教主教后，即在爱尔兰开展工作，直至461年去世时止。帕特里克的传教工作大部分是在爱尔兰东北部进行的，不过在南部和较荒凉的西部也尽了某些努力。关于他的事迹没有留下什么记载，但他的

传教热情是毋庸置疑的。对他的杰出组织才能虽记载很少，但在他领导下，当时涣散的爱尔兰教会健全了组织，并取得巨大的发展，他的才干也就可想而知了。他还使该岛同大陆和罗马在一定程度上建立了联系。

似乎可以肯定，是帕特里克把主教区制传入爱尔兰的，但这种制度不久便为该岛的氏族制所改变，结果是出现许多隐修院的和部落的主教。帕特里克赞成隐修主义，但发展具有爱尔兰特色 180 的隐修主义的是伟大的克罗纳的费尼恩(470? —548)，在他领导下，爱尔兰的隐修院形成了一个强大的传教团体，并一度在学术上甚为著名。爱尔兰的隐修学院在六、七世纪时闻名遐迩，这是名符其实的。这种爱尔兰隐修主义的伟大成就在传教方面。

基督教何时开始传入苏格兰至今仍很不清楚。据说尼尼安曾于四世纪和五世纪初在这里工作过，但关于他在这里的确切年代和具体工作情况都很不了解。肯蒂根，即芒戈(527? —612?)曾把基督教传播到格拉斯哥附近，这种说法几乎也是捕风捉影。看来很可能是一批爱尔兰来的定居者把基督教带到苏格兰的，他们约于490年在苏格兰北部建立了达尔里阿达王国(现今的阿盖尔郡)。到苏格兰工作的最伟大的传教士是科伦巴(Columba, (521—597)，此人同爱尔兰某些最有权势的部落家族有着密切联系，是克罗纳的费尼恩的学生。在爱尔兰时，他已是著名的隐修士和隐修院创建人。563年，他转移到苏格兰工作，他同十二名伙伴一起，在其同乡和亲戚达尔里阿达国王的保护下定居艾欧纳岛(或称亥岛)。在岛上，科伦巴逐步建立起一座盛极一时的隐修院，并由此前往皮克特人中传教，该族当时占有苏格兰北部三分之二的地区。经过科伦巴及其伙伴的工作，皮克特王国信奉了福音。就像在爱尔兰那样，苏格兰的基督教机构大抵都是隐修院式的，不设主教管区，除了接任圣职外，甚至主教们都得受制于艾奥纳隐修院院长科伦巴长老及其继承人。

爱尔兰人的这些传教活动也发展到苏格兰北部诺森布里亚的

盎格鲁—萨克逊人中。634年在英格兰最东北部海岸边的林迪斯法恩岛上来了一位艾奥纳岛的隐修士艾丹，把该岛建成了新艾奥纳。从这时起直到艾丹于651年去世时，在他的努力下，基督教在这一地区广为传播，他死后，这一工作由他的伙伴继续进行。这些克尔特人的传教热情决不限于不列颠诸岛。高隆班，或称小科伦巴(543—615)成了爱尔兰驰名的班戈隐修院的隐修士，该隐修院是558年由一位博学多才、富于传教热情的教会领袖人物康高尔(Comgall)所创建。小科伦巴于585年带着十二名隐修士伙伴从班戈出发，在勃艮第的阿纳格雷定居下来，并在这附近创建了一座吕克瑟伊隐修院。小科伦巴由于像先知那样谴责国王修德里克二世及其祖母布兰希尔达，约于610年被驱逐出境。之后他在瑞士北部短期工作，他的一位爱尔兰伙伴及学生加勒斯在这里隐修，后来的圣加勒隐修院即以他的名字命名，尽管不是他所创建。小科伦巴则前往意大利北部，614年在亚平宁山中创建了博比奥隐修院，一年后在这里逝世。

181 小科伦巴只是早期在欧洲大陆开展传教工作的若干爱尔兰隐修士之一——他们中有许多人在现今的德国中部和南部工作。例如，基利恩在符腾堡、弗吉尔在萨尔茨堡工作。这些爱尔兰隐修士，其中尤其值得注意的是小科伦巴，把一种经过更改的基督教习俗介绍到欧洲大陆，这对以后具有重大意义。基督教成为国教后，成千上万的人进入教会，大大地破坏了古代大家遵守的教规。在东、西方的隐修士中，一种私下认罪的风气发展起来了，在东方，有巴西勒极力赞成。但最热心支持的莫过于爱尔兰的隐修士了。通过他们，这种做法扩大到平信徒中，实际上在某种程度上东方隐修士们也这么做了。在欧洲大陆上的爱尔兰人是平信徒私下认罪风气的传入者。在爱尔兰首创的各种悔罪书越来越多，广为流传，书中对各种具体的罪都确定了恰当的补赎办法——不过这些书中的内容在早期教会会议规定的教规中已有先例。这些悔罪书由于爱尔兰隐修士的推广，在欧洲大陆上广为流传。

与此同时，教皇大格列高利着手进行英国和教廷宗教史上一项最有意义的工作。长期以来，他一直感受到一种传教的激情，在这一激情的驱使下，他利用管辖英格兰东南大部分地区的肯特王艾希尔伯特娶法兰克一位基督徒公主贝尔塔为妻的有利时机，派遣他罗马的一位朋友、在凯利安山上他所喜爱的那所隐修院任院长的奥古斯丁，带领若干该院隐修士前往英格兰，试图使盎格鲁—萨克逊人皈依基督教。这支远征军于596年离开罗马，但勇气不足，格列高利苦口婆心劝说，他们才继续前进。以后又增加了几位法兰克人作助手，直到597年春才到达坎特伯雷。艾希尔伯特及许多随从不久接受了基督教。格列高利认为基督教已取胜。阿尔的维吉利乌(Ver-gilius)主教于597年11月按立奥古斯丁为主教。到601年，格列高利任命奥古斯丁为都主教，授权与他设立十二名主教由他管辖。一旦英格兰北部皈依基督教，将在约克郡同样设立都主教职。伦敦和约克将成为教会的两个首府。格列高利责成奥古斯丁管理那些不承认他的管辖权的不列颠主教们。① 事实后来证明这项任务比格列高利的乐观看法要艰巨得多，基督教直到过了大半世纪后才在英格兰占了优势。不过他发起的这场运动确实大大加强了教皇的地位。盎格鲁—萨克逊人皈依基督教主要归功于罗马的直接努力，反过来，这些基督徒也表现出对教廷的忠诚，而法国和西班牙那样的老基督教国家则不是如此，因为在那些国家中基督教是通过另外的渠道传入的。再者，盎格鲁—萨克逊人的基督教还产生了一些最有传教热情的传教士。他们在欧洲大陆上提倡的不仅有福音，而且有对教皇的顺服。

182

英格兰接受基督教也并非一帆风顺。在艾希尔伯特死前，肯特的盟主地位已经衰微，基督教的第一次胜利随之消亡。诺森布里亚逐渐取得了领导地位。诺森布里亚国王埃德温，由于波莱纳

① 吉与哈迪（Gee and Hardy）合编：《英国教会史文献汇编》（*Documents Illustrative of English Church History*），第9、10页。

斯的工作而皈依基督教，基督教又取得成功。不久波莱纳斯于627年成为约克郡主教。但633年，异教国王默西亚的彭达战胜并杀死艾德温，因此诺森布里亚又恢复了异教。而后来的国王奥斯瓦德放逐在艾奥纳时就已经成为基督徒，因此掌权后主要借艾丹的帮助(见边码第180页）在诺森布里亚重建了基督教。这种基督教具有爱尔兰基督教，即通常称为“古不列颠”基督教的性质。但彭达又一次进攻，奥斯瓦德642年在一次战斗中阵亡，奥斯瓦德的兄弟奥斯维也是在艾奥纳皈依基督教的，经过艰苦斗争于651年取得了诺森布里亚全境，而且他霸主地位得到广泛的承认。基督教在英国的地位这才牢固地确立起来。

自罗马传教士首次来到英国起，他们同爱尔兰或称古不列颠基督徒伙伴便发生争论。分歧点看来似乎都是些枝节问题。关于复活节的日期，他们采用早为罗马所废弃了的古老的推算体系，从而导致分歧。隐修士的发式也不一样。在洗礼的施行中也存在着某些不同点，不过如今已无法详知。再者，正如前面已提到的，罗马基督教有坚强的组织，实行主教管区制，而古不列颠教会都是隐修院式和部落式的。尽管古不列颠传教士把教皇看成全基督教会最有地位的人，但他们不能完全接受罗马传教士认为他有司法权的这一见解。爱尔兰南部接受罗马权威大约在630年。而在英格兰，作出这项决定是在奥斯维国王于663年在惠特比召开的一次宗教会议上。当时林迪斯法恩主教科尔曼维护古不列颠习俗。而威尔弗雷德则持反对意见，此人曾任过林迪斯法恩的主教，不过在去罗马朝觐时，被罗马教会争取过去，而且不久将担任约克主教。这次会上，一致同意采用罗马的复活节日期，这样，这一天也就成为罗马的事业在英格兰取胜的日子。到703年，爱尔兰北部承认了罗马的权威，到718年苏格兰也走了同一条道路。威尔士顺应这一形势则相当缓慢，直到十二世纪才完成。668年教皇威塔利安任命罗马隐修士德奥道罗为坎特伯雷大主教，从而进一步加强了英格兰同罗马的联系。德奥道罗原籍是西利西

亚的塔尔苏斯，很有组织才能，他做了大量工作使他的前任们所取得的成绩得以长久保持下去。

这两股传教的潮流结合起来大大推进了英格兰的基督教。如果说罗马教会的传教工作贡献的是制度，那么古不列颠教会给予的则是传教热情和对学术的热爱。爱尔兰隐修院的学术移植到了英格兰，更由于盎格鲁一萨克逊人经常去罗马朝觐而日益增进。 183 关于这一理智运动最突出的例子是伯达，一般称他为“可尊敬的伯达”(Bede, 672? —735)。他几乎一生都是诺森布里亚的韦尔茅斯和贾罗联合隐修院的成员，他就像比他早一个世纪的塞维利亚的伊西多尔那样，对当代学识无一不通晓，因而成为后世若干代人的导师。他在年代学、自然现象、《圣经》和神学方面都有著述。最重要的是他的《英国教会史》(*Ecclesiastical History of the English Nation*)，此书很有价值，是了解不列颠诸岛基督教化情况的主要资料来源，也是今天人们铭记他的原因。

第 二 章

欧洲大陆的传教运动和教皇权力的增长

随着克洛维斯496年皈依正统基督教(见边码第122页)，在法兰克人统治区内，教会开始同国家发生密切关系。法兰克人的征服与基督教化其实在很大程度上是同一盾牌的正反两面。但在克洛维斯的后代——墨洛温家族诸王的统治下，法兰克教会内部情况日益衰败。主教和隐修院院长的任用都出于政治考虑，大量的教会地产被没收或交给世俗政府掌管。格列高利一世曾努力使教皇的权力较有效地控制法兰西，并进行一些改革，但就连他也没有取得什么长久性的成果。

墨洛温王朝政治上的崩溃导致加罗林家族权势的兴起。这一家人原为"宫相"，该家族的丕平——有人称他为赫里斯塔尔的丕平，这并不十分正确——于687年在泰特雷里战役中取胜，此后便大权在握。虽然墨洛温国王名义上还存在，但实权已落入这位"法兰克公爵"丕平之手。714年他去世了，死后其私生子查理·马太(715—741在位)便行使一个国王拥有的全部权力。732年图尔和普瓦埃蒂两地间进行的一场伟大的战役中，就靠他永远阻止住穆斯林在西欧的推进。他看到教会能帮助他扩大政治势力，便支持基督徒到他希望在政治上加以控制的德国西部和尼德兰去传教。不过，无论"赫斯塔尔"的丕平还是查理·马太对他们自己领土上的教会都没有给予比墨洛温王朝时更多的帮助。他们利用教会是出于政治原因，又没收教会的地产，而不大去制止教会的混乱。虽然如此，在查理·马太统治下，发起了伟大的传教运动并着手改革工作，结果德国西部广大地区基督教化了，法兰克教会也进行了改革，并使教廷同法兰克人之间建立起一种最终给双方带来最深远影响的关系。

184

诺森布里亚人威利布罗德(657？—739)，在赫里斯塔尔的丕平支持下，在弗里西亚开始从事传教工作，并于695年由教皇塞尔吉乌斯一世授予传教主教职——此举导致乌德勒支教区的设立。他的工作成绩微小，后由温弗里德，即卜尼法斯(680？—754)接替。此人是当时最有能力、最著名的人物之一。他生于德文郡，是盎格鲁—萨克逊人，后来在温彻斯特附近的纳特塞尔当隐修士。716年，他开始在弗里西亚从事传教工作，但由于收效甚微而返回英国。718年和719年，他在罗马，接受教皇格列高利二世(715—731在位)的委任，前往德国传教。自719年至722年，他在弗里西亚和黑森工作，722年他返回罗马，被任命为传教主教，并宣誓效忠教皇。[1]随后的十年，他在黑森和图林根取得了伟大

① 鲁宾逊：《欧洲史选读》(Robinson *Readings in European History*)，第1章第105—111页。

的成功。他不仅使异教徒皈依了基督教，而且使爱尔兰隐修士大部分归顺了罗马。732年，教皇格列高利三世(731—741在位)提升卜尼法斯为大主教，授予他新设立教区的权力。738年，他第三次去罗马，后来又组建了巴伐利亚教会，稍后又组建图林根教会。744年他帮助其学生斯图尔姆在富尔达建立了一座很大的本尼狄克派隐修院，后来成为整个德国中部和西部的学术中心和神职人员教育中心。746年至748年间，卜尼法斯被任命为美因茨大主教,后来美因茨成为德国居领导地位的教区。卜尼法斯毕生从事于加强教会秩序和纪律的事业，并且提高了教皇的权威。从他的故乡英格兰追随他来此工作的人相当多，男女都有，他把他们安插在隐修院和教会其它部门。

查理·马太死于741年，死后其权力由两子,卡尔洛曼(741—747)和矮子丕平(741—768)平分。两人对教会远较其父关心。卡尔洛曼最终放弃权力，做了隐修士。虽然两人都没有放弃对法兰克教会的权力，但都支持卜尼法斯废除教会中最恶劣的那些违法乱纪行为和弊端，支持他发展同罗马的密切关系。在卜尼法斯领导下，自742年开始召开了一系列宗教会议，在这些会议上抨击了神职人员的世俗气,批评了云游主教,谴责了神职人员结婚，实施了更为严格的神职人员纪律。在747年举行的一次宗教会议上，与会主教承认了罗马教皇管辖权，不过由于世俗统治者没有出席会议，所以这项决议在法兰克法律上无效。法兰克教会在组织上、品性上和纪律上有极大改进，这要归功于卜尼法斯的工作，同时也要归功于他的是教皇权威在那里明显地提高了，不过这位宫相(指丕平——译注)的潜在势力也日益增加。

当卜尼法斯步入老境时，他的思想又转向弗里西亚的传教工作，他的事业就是由此开始的。他获准了任命其学生、盎格鲁—萨克逊人路尔为自己继承人，担任美因茨主教。754年他前往弗里西亚，在那里不幸被异教徒杀害，他以证明其信仰的死圆满地结束了积极活动、影响广泛的一生。他的工作不仅加强了教会的

185

秩序与纪律，巩固了教会的地位，而且推动了基督教的进展，这些都是那个时代最需要的。

第三章

法兰克人与教皇的权力

前已指出(见边码第149页)教会和意大利普遍反对皇帝利奥三世发起的圣像破坏运动，他们走得如此之远，以至在731年格列高利三世领导下召开的一次罗马宗教会议上把反对圣像者革除了教籍。皇帝的报复是使意大利南部和西西里脱离教皇的管辖，把这些地区划归君士坦丁堡教区——此事长期使教皇苦恼。至于罗马和意大利北部，皇帝从君士坦丁堡行使的权力已是强弩之末，无法控制教皇的行动。皇帝的代表是拉文纳总督，位于他之下的是罗马负责军务的公爵，不过教皇在许多方面代表皇帝负责该城的政务。如今教皇实际上已背叛了在君士坦丁堡的统治者，但他的处境相当危险，伦巴德人步步进逼，罗马受到被占领的威胁。由于圣像破坏之争引起的分裂，所以教皇如果要继续维持罗马相当的独立性，那就必须在皇帝以外另找保护人，以便对付伦巴德人。这正是教皇所寻求的，而他终于从法兰克人那里得到了。

739年，格列高利三世吁请查理·马太援助，抗击伦巴德人，但查理不予理睬。矮子丕平掌权后，情况完全改观。他更多地考虑到教会，现在一些比他父亲的更为伟大的计划在推动着他。丕平和教皇可以相互帮助。新伦巴德人国王艾斯图尔夫(749—756在位)751年从皇帝手中征服了拉文纳，严重地威胁着罗马本身。丕平希望他在法兰西既有国王的权力，也有国王的头衔。他决心发动一场革命，把墨洛温王朝最后一位懦弱的国王奇尔德里克三世

赶进隐修院，然后他本人登上王位。为了得到王位，他不仅要取得法兰克贵族的同意，而且在道义上还需有教会的认可。于是他 186 呼请教皇扎克赖厄斯(741—752在位)支持他。教皇迅速同意了他的要求，751年底丕平便正式登上王位。当时有教会人士为他加冕，不过是否像通常所说，加冕礼是由卜尼法斯施行的，尚无法证实。

这笔交易在当时看起来平淡无奇，但其影响极其深远。因为由此可得出结论：王位的授予和废黜都属于教皇的职权范围。这一事件的重要性当时虽未看出，但在西方重建帝国——神圣罗马帝国以及教皇和该帝国间的相互利用相互斗争皆孕育其中，而这构成了整个中世纪史的非常庞大的一部分。由此观之，此事的确是中世纪史上最重要的事件。

如果说教皇由此而帮助了丕平的话，那么丕平能给予教皇的帮助也决不亚于他。艾斯图尔夫及其伦巴德人继续进逼罗马。因此教皇斯蒂芬二世亲自去见丕平。754年，他在巴黎附近的圣狄尼教堂为丕平及其诸子重新举行加冕膏立礼仪式，加给他们一个不明确的头衔“罗马人的贵族”——这意味着一种全然没有指明的同罗马的关系因此而更加有用。这一头衔过去曾为拉文纳的帝国总督所有。在这次加冕后不久，丕平便履行了他互惠的义务。在754年底或755年初，他亲自带领法兰克军队入侵意大利，迫使艾斯图尔夫同意向教皇交出拉文纳和其它新近为伦巴德人所征服的领土。但伦巴德国王并没有履行自己的诺言，直到756年，丕平对他们发动第二次战争才归还了土地。这样，以拉文纳为首府的整个总督管辖区及彭塔波利斯都成了教皇的领地。“教皇国”——教皇的世俗君主权开始形成，此后一直延续到1870年。不过据现在的判断，丕平把拉文纳总督管辖区赠与教皇是把自己看作霸主。而罗马城本身，丕平并没有给教皇。这不是他所能给的。因为罗马的地位在法律上很难确定。尽管教皇实际上已与君士坦丁堡皇帝破裂，但罗马并没有从皇帝的统治下被征服。实际上，教皇直到772

年在公文中仍承认东罗马皇帝为最高统治者。丕平拥有"罗马人人的贵族"头衔中所包括的一切模糊不清的权利。实际上罗马是教皇的财产。

虽然教皇当时成了一位拥有领地的统治者，但这些土地远不能满足教皇的野心，这是根据一个奇妙的伪造文献而下的判断。该文献即所谓"君士坦丁赠礼"①，其作者不详，但看来是出自这一时期。该文采取特许状的形式，用一种信经的措词，编寓言似地叙述了君士坦丁皈依基督教和受洗的情况，然后说君士坦丁命令全体神职人员归顺教皇西尔维斯特及继其后居于罗马主教座的人，并把"罗马城和所有意大利的或整个西部地区的行者、地区和各城市"均交付给他们。这意味着罗马教皇成为统治整个帝国西半部的君主——至少是一个领主。中世纪只有少数聪明人不相信这个"赠礼"，但一般群众都信以为真，其伪造性直到1433年和1440年才先后为库萨的尼古拉和罗伦佐·瓦拉所证实。

187

第四章

查理曼

矮子丕平死于768年。他是一位强有力的统治者，但他的声望却不公正地让比他更伟大的儿子的声望所遮蔽。一般说来，他的儿子无非是进一步贯彻了他开创的事业罢了。丕平把王国均分给两个儿子，即查理和卡尔洛曼。两兄弟互相敌视。直到711年卡尔洛曼去世，情况才有改观。查理从此开始真正大一统的统治，世人加于他名字上的头衔"伟大的"一词完全并入其名中，称他为

① 亨德森：《历史文献选》(Henderson, *Select Historical Documents*)，第319—329页。

查理曼，“曼”即“伟大”之意。

查理曼在位时统揽一切，其权威之大也许超过历史上任何一位君王。他是一位具有伟大天才的军人，把从其父继承来的疆土扩大了一倍以上。到他死时，他的统治范围包括现代法国、比利时和荷兰全境、现代德国、奥地利—匈牙利的近半、意大利的大半和西班牙东北部的一角。自西罗马帝国崩溃以来，还没有见过任何国家在幅员的广阔上比它更接近于帝国。但征服只是他的事业的一部分而已。他的军队除了扩大疆界外，还用一些时间巩固国土的中心部分，使之保持安宁。查理曼赞助学术、爱护教会、维护秩序，凡事他不因太小而不为，也不因事太大而不敢为。

查理曼同伦巴德国王迪希德里厄斯间曾发生一次纠纷，导致他在774至777年间对后者发动两次战争，最终征服并消灭了该王国。丕平给教皇的种种权利重申有效，不过形势实际上已有变化。教皇国同法兰克人的领土间不再像从前那样有伦巴德王国从中阻隔。查理曼同罗马的关系较之其父更带霸主性，因此他把教皇仅当作他国土上的首席主教一般来对待，而不是作为一个独立的政权，不过他还不至于像对待王国中其它主教那样，去操纵教皇的选立。

在推进基督教的扩张方面，查理曼的最重要的功绩是征服了萨克逊人；当时这些人正侵占着现今德国东北部地区，自772年至804年，查理曼连续多年同他们作战，最终取得胜利。他把基督教强加给他们，但他采用了许多和平手段，在萨克森全境设立主教区和隐修院，这样基督教才在萨克逊人中长久流传。萨克逊人是日尔曼各大部族中最后一支皈依基督教的，由于他们是日耳曼人中最有天赋和能力的部族之一，他们的皈依无疑给欧洲基督教大家庭带来了永久的利益。弗里西亚这时也完全成了基督教的地盘。查理曼同反叛的巴伐利亚公爵塔西欧(Tassio)的斗争，不仅使已经基督教化的巴伐利亚全部主教区并入法兰克教会系统，而且导致他对阿瓦尔人发动战争，并取得胜利，还把基督教推进到

188

现今奥地利的大部分地区。

这位统治者，既致力于扩充其政治权力，又致力于发展基督教，他控制了西方基督教地区的大部分，不愧为一位雄才大略的皇帝。因此难怪教皇利奥三世(795—816在位)对查理曼保护他免遭不忠的罗马贵族暗算满怀感激之情。他在800年圣诞节，当查理曼在圣彼得教堂跪拜时，把罗马皇帝的冠冕加在这位法兰克国王头上。教皇的这一做法博得了罗马民众的喝彩，西方民众也都普遍称赞此举，因为在他们心目中这是被君士坦丁堡诸皇帝把持了几世纪的罗马帝国在西方的复兴。这一举动把查理曼放在奥古斯都的伟大继承人的地位上，又给这个帝国打上神权政治的标记。对查理曼来说，此事是出乎意料的，而且此刻他也并不全然欢迎，不过这是伟大理想的显著的体现。人们总认为罗马帝国并未灭亡，现在上帝果然通过其代理人之手封立了一位西部皇帝。不过此举也未必就否定了君士坦丁堡统治者的皇帝称号，因为罗马帝国后期就经常有东、西两个皇帝。君士坦丁堡皇帝利奥五世(813—820在位)后来还正式承认了他的同僚西部皇帝的称号。对于西方和教皇来说，这一封立具有极其深刻的影响。它提出了整个中世纪争论不休的问题：皇权和教权之争。它强调教会和国家是同一盾牌中的两面这一见解，国家引领人们得到现世的幸福，教会引领人们得到永福，两者密切相关，互相补充。它使东、西方由来已久的宗教和政治上的分裂比以往更为显著。对这位伟大的皇帝本人来说，这似乎实现了奥古斯丁《上帝之城》(见边码第 166 页)的梦想——把基督教国家并入上帝之国中，而在这统一的上帝之国中，他是尘世的首脑。当他于814年去世时，其权势达到登峰造极的程度。

查理曼登位时，西欧最繁荣的学校是不列颠诸岛隐修院的学校。这位多才多艺的君王在学术和文学方面的主要助手都是从英格兰来的。阿尔琴(Alcuin，735？—804)很可能是约克郡人，可以肯定他在约克受的教育。自781年直至他死时，其间虽有些间

断，但他始终是查理曼的主要帮手，帮他真正复兴了古典学问以及《圣经》方面的学问，这位君主的统治因此较以往的年代更放光彩，并且促进了法兰克国家的学术生活水平。查理曼本人虽还称不上是学者，但他间或在这所“宫庭学校”中甘当小学生，为臣民树立了榜样。796年，查理曼让阿尔琴任图尔的马丁隐修院院长，在阿尔琴领导下，该隐修院成为整个法兰克王国的学术中心。还有一些人也推动了这一知识复兴，例如伦巴德人执事保罗(720？—795)、法兰克人艾因哈德(770？—840)、西哥特人西奥达尔夫(760？—821年)。从提及的这些不同民族的人名足以表明查理曼是多么关心从西欧各地区笼络人才，以提高其帝国的学术水准。 189

随着学术上的发展，出现了神学上的争论。西班牙两位主教，即托莱多的埃里柏铎和乌尔哥的菲利克斯宣讲基督嗣子论，认为基督尽管就其神性而论是上帝之子，但就其人性而论不过是位嗣子。在查理曼领导下于792年在雷根斯堡和794年在法兰克福举行了两次宗教会议，会上谴责了这些看法。在这一工作中，查理曼既把自己看作是教会的保护人，又是神学指导。在刚才提及的法兰克福宗教会议上，查理曼也以同样方式谴责了787年尼西亚公会议决议(见边码第149页)，反对那次会上所通过的崇敬圣像的决议，让人发行一本为其立场辩护的书《卡罗里尼书》。他之所以采取这一行动，我们可以找到两个因素：一是第二次尼西亚会议的决议和对圣像的“崇敬”与只对上帝的“真正崇拜”两者间的区别(见边码第149页)，当时并没被理解，西方只得到了一些断章取义的解释。另一个因素是查理曼在思想上站在旧约圣经中神权政治的国王的立场(伊索里亚人利奥也是这样)，内心同通过圣像表达出的这种教会精神上的独立性有抵触。809年在亚琛召开的宗教会议上，查理曼同意把西班牙教会添加的“和子”(见边码第164页)两字加入所谓的尼西亚—君士坦丁堡信经中。这一系列行动他都同他国内的主教和神学家们协商过，却没有对教皇表示特别的尊重，也没把这些事请教皇定夺。

第五章

教皇建制

罗马政治建制是以各城市为基础的，周围农村依附城市，基督教教会组织也按同一方式建立。乡村地区依赖于城市主教及其委派的人，归他们管理，不过东方教会并非如此，那里有“乡村主教”。日尔曼人的入侵改变了这种情况。到六世纪时，在法国开始形成牧区制(见边码第152页)。这种制度在那里迅速发展，这是因为受到由大地主创建教会这种习俗的刺激。教会创建人及其继承人握有任命神职人员的权力。这种情况无法保障主教对牧区的控制。因此，查理曼规定，主教除了有封立各牧区神父的权力外，还有权在其教区内巡访和执行惩戒。以后又设置得到法律充分承认的什一税，教会的地位因此进一步加强。什一税出自《旧约圣经》的事例，长期以来一直得到神职界的赞赏，585年在马孔召开的法兰克宗教会议上要求征收此税。到丕平时，什一税已被作为一项法律上应承担的义务看待，查理曼则在法律上完全批准了它。什一税不仅主教们可以征收，而且各教区神父也可以征收和使用。再者，由于教徒不断把土地捐赠给教会，使教会地产增加，到了加罗林王朝早期，教会已占有全法国土地的三分之一。这样巨大的地产对像查理·马太这样的人在财政拮据时常常是一种诱惑，因此被他们占去了不少。然而，在支持教会的查理曼政权之下，教会的产业受到尊重，不过教会早先被没收的产业并没有发还。

190

在查理曼统治下，讲道得到鼓励，还编写了不少讲道集。忏悔受到赞扬，但还不是教徒必须履行的义务。教会要求每个基督徒都能够背诵“主祷文”和“使徒信经”。

查理曼重新恢复并发展了已被废弃的都主教制。在他登位时，全法兰克王国只有一位都主教。而在他去世时，全国已有廿二名。都主教后来一般称为大主教——这一称谓可追溯到亚大纳西时代，尽管长期以来这一用法始终不严格。按加罗林王朝的看法，大主教有权对他这一教省主教执行审判和惩戒，他们的这一权力不久由于教皇管辖权的增长而被剥夺了。大主教的责职还包括经常召开宗教会议以考虑大主教管区，或通常所称呼的教省的各种宗教问题。

梅斯主教克劳德贡为了更好地管理他直接领导的神职人员，约于760年采用了一种共同遵守的半隐修生活方式，后来得到查理曼的支持与推广。由于这种生活称为vita canonica(法规生法)，因此后来把属于一个主教座堂或教士会的神职人员称为canon(法政牧师)。他们开会的地方叫做capitulum(分堂)——因此不久他们又被称为“分堂牧师”。通过这种办法，主教及其直接领导的神职人员的生活和工作大体上有了规律。查理曼亲自任命其王国境内的主教。

查理曼所实行的种种改革中，除了他亲自任命主教这点外，其它各条均是由卜尼法斯开始的，他只不过进一步推进罢了。他所完成的事业许多是其父丕平所开创的。在查理曼去世时，法兰克教会无论在教育方面，纪律方面和效率方面都远较墨洛温王朝后期及加罗林王朝早期要强得多。

191

第六章

帝国的日益衰落与教皇权势日益上升

查理曼的伟大权势只是他本人的。他死后尸骨未寒，帝国

便迅速衰落。他的儿子、王位继承人“虔敬者”路易（814—840在位），品德虽然出众，但完全没有能力继承查理曼留下的事业，甚至连自己的儿子都管束不住。他们密谋反对他，彼此又争吵不休。他死后，三个儿子于843年订立凡尔登条约，把帝国瓜分了。洛泰尔（843—855在位）得到了法兰克、意大利和罗纳河河谷一带领土以及紧靠莱茵河西岸的地区，帝号由他承袭。路易（843—875在位）则分得莱茵河以东地区，由此得到“日耳曼人”这一外号。“秃头”查理（843—877在位）得到现今法国的绝大部分地区，他最终取得了皇帝的冠冕。现在通常把凡尔登条约看作法、德两国分道扬镳的起点。

这三个统治者全然不能团结一致，也根本无法抵御外敌。法国遭受斯堪的纳维亚的诺曼人攻击，情况严重，诺曼人沿河而上，一路焚烧城镇，最终（911）在诺曼底站稳脚跟，永久定居下来。意大利成了萨拉森人袭击的猎物，在841年那次袭击中罗马城的圣彼得教堂被抢掠一空。稍后，即十世纪初，匈奴人袭击了德国和意大利，大肆蹂躏了这些地区。在这种国家不统一、无力抵御外敌的情况下，封建主义便极其迅速地发展起来。它的根子还得追溯到罗马帝国衰亡的那些年代，不过随着查理曼之死，一些因素又大大促进其发展。这种封建主义建立在持有土地、必须服兵役这一原则的基础上，在中央政府的权威崩溃、蛮族入侵期间，成为各地方抵御外敌的唯一切实可行的手段。在佃农和地主之间存在着一种以宗教上的认可为基础的特殊的人身关系。它的理想形式是地主有义务保护其佃农，而佃农则必须服从他。由于没有一个强大的中央政府，封建制度自然造成分裂，各地为争权不断大动干戈。教堂和隐修院大多成了地方贵族的猎取对象，否则就要作为封建制度的组成部分拥有自己的武装力量，艰难地捍卫自己的权利。隐修院长和主教也同各地堂区神父一样被世俗权力所控制，由平信徒授予圣职成为普遍现象。

192 由查理曼所推进的学术研究并没有马上凋敝。在秃头查理的

宫廷中，约翰·司各脱(John Scotus,?—877?)(很久以后又被称为埃里金纳)所占的地位相当于阿尔琴在查理曼宫廷中的地位。他翻译了深受人们称道的《伪丢尼修著作》(见边码第156页)，并发展了他自己的新柏拉图主义哲学。但他那个时代相当无知，竟不能判断它是异端还是正统。在德国有富尔达隐修院院长、美因兹大主教拉巴鲁·莫鲁斯(Hrabanus Maurus,776?—856)享有很高的声望，此人是阿尔琴的学生。他是教师、《圣经》评注家、神职人员教育的促进者，几乎可称为百科全书式的作家。在法国，兰斯大主教辛克马(Hincmar，805?—882)不仅是一位具有很大影响的主教，而且在神学上是位很有天才的辩论家。

知识复兴引起了对奥古斯丁学说的重新研究，导致两种教义之争。第一种论争是关于基督临在圣餐中的性质问题。约831年，亚眠附近的科比隐修院有一位修士帕斯卡西乌·拉德伯尔图，他既精通拉丁神学，又精通希腊神学，写了一篇论文《论主的身体与血》，第一次透彻地对圣餐加以阐述。文中，他采用了奥古斯丁的说法，认为只有确有信心的人参加圣餐才能吃到基督的身体，喝到基督的血；他又采用了希腊人的说法，认为圣餐是赐人永生的食物；他还认为通过神迹，圣餐中所用的饼、酒的本质转变成基督的体和血。这实际上是变体说，尽管在十二世纪前还没有创造出这一名词。莫鲁斯对拉德伯尔图的说法给予回击，不过更为详细的反驳是他在科比的同院隐修士拉特拉姆作出的。约844年，他否定了饼、酒真正起了变化的说法，认为这两种东西的本质"在祝圣后与祝圣前是一样的"，不过"按其能力"来说，它们变为基督的体和血了。圣餐中得到的这种能力是无形的，要靠信仰。而且我们领受的、并真正临在于这些被祝圣过的饼酒中的东西并非由童贞女马利亚所生、被钉死在十字架上最后升天的耶稣实在的肉体(像帕斯卡西乌主张的那样)，而是其它东西——基督的"灵"、"上帝的道的能力"，一种神秘的"灵性"的身体临到圣餐中。这场争论在当时并没有定论，不过后来，罗马教会赞成拉德

伯尔图的说法。

第二种论争是由戈特沙尔克(808?—868?)发起的。他是由父母奉献给富尔达隐修院而成为修士的，他曾多次努力摆脱隐修院的束缚，但都被拉巴·莫鲁斯制止。于是便转而研究奥古斯丁，也许是他艰难的命运导致他强调一种双重预定说，即人的生或死都由上帝预定。他受到莫鲁斯和辛克马抨击，不过他也找到不少热心的拥护者。848年在美因茨召开的宗教会议上，他的学说被定为异端，随后的二十年，他被关在隐修院，备受辛克马的迫害，但他拒不放弃自己的主张。这场论争是彻底的奥古斯丁主义与教会中大多数人实际持有的修改过的奥古斯丁主义之间旧有的争端的再爆发。

193

随着查理曼帝国崩溃进程的逐渐完成，这些论争慢慢消失，因论争而产生的学术生活也日渐凋落。到900年时，新的蛮族入侵大量地扑灭了一个世纪前文明的灿烂光华。不过也有一个例外。在英国，阿尔弗雷德大王(871—901?在位)由于成功地抗击丹麦侵略者而闻名于世，他以查理曼那样的精神，把一批学者笼络在自己周围，并鼓励神职人员的教育。

查理曼帝国的崩溃导致法国教会中的一个宗派兴起，他们由于对国家的帮助感到绝望，便转向教皇寻求统一和希望。他们对君王或贵族控制教会的任何做法都持怀疑态度，反映出普通主教和下层神职人员对大主教的戒备心，因为大主教们经常依仗权势独断专行，其中辛克马就是一个明显的例子。这一运动的目的不是为了教皇本身的利益去提高教皇的权威，而是把提高教皇权威作为遏制世俗权贵和大主教控制教会,保持教会统一的一种手段。最出名的伪造文献之一——《伪依西多尔教令集》就出自这一派人之手，地点很可能就在辛克马的兰斯教区，时间约在847年至852年间,声称是由伊西多尔·麦卡托尔编辑,这个姓名无疑是指塞维利亚的依西多尔(见边码第175页)和马利乌斯·麦卡托尔两人。该教令集包括了从一世纪罗马的克雷芒起到八世纪格列高利二世

止历任教皇和历届会议的决定，有真有假。“君士坦丁赠礼”（见边码第186页）也收在其中。在这本集子里，早期教皇们都声称自己拥有最高管辖权。所有主教都可直接向教皇权威上诉，大主教从中干预的权力受到限制，而且教皇和主教都不受世俗政权的辖制。教令集的出笼虽与教皇无关，但后来被教皇用以推进教皇的权利。在那个时代，人们缺乏鉴别力，教令集一出笼大家便信以为真，直到宗教改革运动激发起历史研究的兴趣，才真相大白。

随着帝国的衰落，教皇的独立地位迅速上升。教皇们表明自己是意大利最强有力的人物。利奥四世(847—855在位)在意大利南部各城市的帮助下打败了萨拉森人，他还在罗马城内的圣彼得大教堂周围筑起一堵墙，墙内称为“利奥城”。尼古拉一世(858—867在位)是在大格列高利和希尔德布兰间最能干、最武断的教皇。他对教皇权利提出了种种要求，后世教皇几乎不能提出再多的了，不过实现这些权利有待以后几个世纪的努力。尼古拉试图实现奥古斯丁在《上帝之城》中表达的理想。在他看来，教会应凌驾于一切世俗权力之上，而整个教会的统治者是教皇，主教是他的代理人。他在两件著名的案件中使这些思想得以实现，他之所以能占优势是由于优择了站在正义一边。第一件事是关于蒂叶特伯加的，她是被洛林的洛泰尔二世所抛弃的妻子。这位国王同她离婚是为了娶情妇瓦尔德拉达为妻，蒂叶特伯加于是向尼古拉上诉，尼古拉宣布863年在梅斯召开的宗教会议上所批准的离婚决议无效，并把支持洛泰尔的特里尔和科隆两位大主教革除教籍。在这件事上，教皇保护了孤立无援的妇女，同时，他还使两位德国最有权势的主教威信扫地，并且挫败了一位德国统治者。第二件事是尼古拉受理被专横的兰斯大主教辛克马革职的苏瓦松主教罗塔德的上诉，尼克拉迫使大主教恢复了他的教职。这里尼古拉是以主教保护人的身份出现，反对都主教，并且捍卫了主教以教皇裁决为最后裁决而向教皇上诉的权利。在这场纠纷中，《伪依西

194

多尔教令集》为罗马首次引用。

在第三件事上，尽管正义也在他这边，但他却没有取得成功。君士坦丁堡的皇帝"醉汉"迈克尔三世受其声名狼藉的叔父巴尔达斯的支配。宗主教伊纳爵不让巴尔达斯领圣餐而被革职。巴尔达斯设法把一位在后期希腊世界最有学问的人福提乌斯(858—867，878—886年任宗主教)安插为宗主教，当时福提乌斯还是平信徒。因此这位受冤屈的伊纳爵向尼古拉上诉，尼古拉便派遣使节前往君士坦丁堡。谁知这些使节竟一致支持福提乌斯。教皇断然拒绝使节们的行动，在863年宣布革除福提乌斯的职务。福提乌斯于是指责西方教会是异端，因为它同意把"和子"句加入信经中、同意星期六斋戒、在大斋期喝牛奶、吃奶油和奶酪，还要求神职人员独身并只让主教施行坚振礼。867年在他领导下于君士坦丁堡召开了一次宗教会议，会上教皇被定罪。尼古拉对东方教会行使权力的企图失败了。这只能加深东西方教会互相敌视的感情，终于导致1054年的彻底决裂。

在查理曼去世后的这段时期，开始努力从事重要的传教活动。科比的一位隐修士安斯加(Ansgar,801?—865)于826年进入丹麦传教，但第二年便被驱逐出境。829年和830年他在瑞典工作。831年他被任命为新设立的汉堡教区大主教，并将负责对丹麦、挪威和瑞典的传教工作。845年丹麦人摧毁了汉堡，安斯加只得移居不来梅，该地同汉堡在教会事务上便合而为一。安斯加艰难的传教工作没有以法兰克军队为后盾，他耐心的工作收效甚微。斯堪的纳维亚完全基督教化还是以后的事。

在东方，传教事业取得较大成功。保加尔人(即保加利亚人——译者)起源于俄国东部都兰族。七世纪时，他们征服了巴尔干地区大片土地，但他们在语言和风俗上反而为其臣民斯拉夫人所同化。在他们的国王鲍里斯(852—884在位)统治时期，基督教传入，864年鲍里斯受洗。有一段时间，鲍里斯在君士坦丁堡和罗马之间犹豫不决，但最后还是选择在宗教上忠于前者，因为君

195

士坦丁堡宗主教愿意承认保加利亚教会自治。这一选择对未来希腊教会在东欧的发展壮大具有巨大的影响。在斯拉夫人中传教最为人称颂的是西里尔(? —869)和默托迪乌(—885)弟兄。他们原籍是帖撒罗尼迦，两人在东罗马帝国中地位均很高。在莫拉维亚公爵罗斯蒂斯拉夫请求下，东罗马皇帝迈克尔三世于864年派兄弟俩去那里。为在这一地区传教作准备，西里尔创建了一种斯拉夫文字，成为俄文字母的创始人，并开始翻译福音书。两兄弟在莫拉维亚传教取得巨大成功，并传入了斯拉夫礼拜仪式。教皇和君士坦丁堡间为争夺这块新皈依的土地进行了数年斗争，最终罗马取胜。教皇约翰八世(872—882在位)允许该地区采用斯拉夫礼拜仪式，但不久又撤销这一允诺。大约在九世纪末，这种罗马式的基督教从莫拉维亚传入了波希米亚。

第七章

教皇权势的衰落及随帝国的复兴而再起

也许人们会感到奇怪，尼古拉一世在位时教皇显得那么有权势，而在他死后二十五年内竟会衰落到最低点。对此的解释是这一时期政治纷争日益加剧。帝国的崩溃虽有助于教皇权力发展到一定程度；但超过这个限度后，教皇便成了意大利贵族的玩物，并最终为任何一个控制罗马的党派所操纵，因为教皇是该城神职人员和民众选举产生的。扎克赖厄斯为抵御伦巴德人曾求助于丕平，而这时的教皇在罗马以外却找不到任何强大的政治势力可以求助。

九世纪末，教皇卷入了争夺意大利的纠纷中。斯蒂芬五世(885—891在位)屈服于斯波莱托公爵格威多的压力，把徒有虚名

的皇帝称号授给了他。福莫瑟斯(891—896在位)也同样受制于人。892年又被迫为格威多的儿子兰伯特加冕。福莫瑟斯为谋求摆脱这种处境，于893年要求阿尔努尔夫给予帮助，此人在887年当选为德王。895年阿尔努尔夫占领了罗马，第二年，福莫瑟斯便把皇帝的冠冕加在他头上。但几个月之后，兰伯特夺回罗马，再度称王，与他同伙的教皇斯蒂芬六世(896—897在位)把不久前去世的福莫瑟斯的遗体挖出来，在一次宗教会议上加以谴责，竭尽侮辱之能事。然而，斯蒂芬六世的这一行动激起了一场骚乱，暴民把他投入监狱，后在狱中被勒死。

196

随着罗马被不同党派所控制，教皇也随之迅速更替。在斯蒂芬六世去世(897)到约翰十二世接位(955)期间，登上罗马教皇宝座的不下十七人。十世纪开初几年，控制罗马的人物是罗马贵族西奥菲拉克特及其两位声名狼藉的女儿玛罗齐亚和西奥多勒。教皇的选立为他们所操纵。自932年起到954年西奥菲拉克特死止，罗马为玛罗齐亚之子艾伯里克所把持，此人体格强壮，能力高、个性强。他对罗马教会改革做了不少工作，不过教皇全是他任命，由其同党担任。他死后，其子屋大维继位，成为罗马的世俗统治者，但其父的这些粗犷的美德他却不具备多少。尽管就其道德品质而言，他是不配当教皇的，但屋大维竟于955年谋得此职，并给自己取名约翰十二世(955—964在位)，成为最早几个当选后给自己取名的教皇之一。当时意大利大部分地区为贝伦加尔二世所有，对教皇构成威胁，约翰十二世便请求日耳曼国王奥托一世帮助以对付贝伦加尔，他这一举动改变了罗马局势，为教皇史谱写了新的一章。

查理曼这一族在德国的统治随着911年"孩子"路易的去世而结束了。随着加罗林王朝的崩溃和封建主义的成长，德国面临着权力落入各地宗族之手，分裂为巴伐利亚、斯巴比亚、萨克森、弗兰科尼亚和洛林等诸侯国。最有权势的人均是这些部族的公爵。为了抵御诺曼人和匈牙利人的入侵，他们需要有一定程度的统一，

而主教们出于对各地日益增长的世俗贵族的势力的戒备，也赞助实现这种统一。因此，911年，德国各贵族和高级神职人员推选弗兰科尼亚公爵康拉德为国王（911—918在位）。但事实证明他是不称职的。919年萨克森公爵、"捕鸟者"亨利当选为他的继承人(919—936在位)。亨利才干甚高，足以胜任，虽然他的权力局限于萨克森境内，但他仍同其他各诸侯取得了和平，巩固了自己的领土，把丹麦人赶回老家，征服了易北河以东的斯拉夫各族，并最终于933年击败了匈奴人的侵略。德国最大的危险去除了，这为建立一个强大的君主国奠定了基础，这个君主国的王位将由甚至比他还能干的儿子奥托一世（936—973在位）继承。

奥托首要的工作是巩固王国。他使具有半独立性的诸侯实际上成为听命于他的臣属。在做这件工作时，他首先靠主教和大隐修院院长的帮助。他们控制了德国大片土地，他通过安插自己的心腹担任这些教职而把自己的势力同他们联合起来，这就足以使奥托能对付任何敌对的世俗贵族的联盟。他亲自任命主教和隐修院院长。在他统治下，这些人既是宗教上的领袖，也是世俗统治者，这种情况一直维持到拿破仑战争时代。从此德国产生了这种特殊的政治制度，即帝国的权力建立在控制教职委任权的基础上——这种情况导致了下一世纪为争夺主教叙任权同教皇发生的斗争。随着奥托权力的扩大，他在王国边疆地区设立了新的主教区，其目的部分是政治上的，部分是传教的；在斯拉夫人中，他设立了勃兰登堡、哈弗尔堡主教区，在丹麦人中设立了石勒苏益格、里平(Ripen)、奥尔胡斯主教区。他还设立了马格德堡大主教区。

197

如果奥托把他的事业仅限于德国境内，那他本来能给这块土地带来好处，建立起一个强大的中央集权的君主国，使德国长治久安。但他为意大利所吸引，并与之建立了历史上最重要的关系，可惜这种关系大量地消耗了德国的实力达数世纪之久。951年，他第

一次入侵意大利，征服了意大利北部。953年，国内发生叛乱，955年，他对匈牙利人大举进攻，因而只得中止他入侵意大利的计划；但在961年，他应教皇约翰十二世之请，又一次侵入意大利，当时教皇正备受贝伦加尔二世的压迫（见边码第196页）。962年2月2日，约翰十二世在罗马为奥托加冕，立为皇帝，尽管这次加冕在理论上仍是继承了从奥古斯都和查理曼一脉相承的罗马皇帝的帝位，但实际上是神圣罗马帝国的开端，而这个帝国在名义上一直持续到1806年。在理论上，神圣罗马帝国皇帝是各基督教国家世俗首脑，其选立要经教会同意，而教皇为之加冕即是教会同意的证明。实际上，他只是权势或大或小的德意志国王，领有意大利，而同教皇的关系则变化多端。

约翰十二世不久便对奥托的实际控制感到厌烦，并密谋反对他。而奥托具有强烈宗教感情，这样一位教皇无疑也使他反感，他希望有一位较有道德、更服从他的教会领袖，以加强他在德国主教中的地位。963年奥托迫使罗马市民宣誓不经他同意不得选举教皇，并废黜了约翰十二世，让利奥八世（963—965在位）当选为教皇。这位新教皇全靠帝国的支持。但奥托一离开意大利，约翰十二世便东山再起，重任教皇。等约翰一死，罗马几派都选立本尼狄克五世为教皇。奥托又重返意大利，把本尼狄克驱逐出境，并恢复了利奥八世的教皇职位，但利奥不久便去世，奥托又让约翰十三世（965—972在位）当选，这样奥托暂时使教皇免遭罗马贵族的控制，但这是以教皇服从他自己为代价的。

奥托的继承人，其子奥托二世（973—983在位）对国内及对教皇的政策完全追随奥托一世，不过手腕不如其父强硬。而他的儿子奥托三世（983—1002在位）走得更远。罗马贵族趁他年幼，一度又控制了教皇，但他于996年进入罗马，把他们都镇压下去，让其堂兄弟布鲁诺当上教皇，称为格列高利五世（996—999在位）——198 这是任教皇的第一个德国人。格列高利死后，奥托便把他的老师、

兰斯大主教吉伯特扶上教皇的宝座，称西尔威斯特二世(999—1003在位)——这是任教皇的第一位法国人，也是那个时代最有学问的人。

奥托三世之死结束了奥托一世直系的统治，王位由巴伐利亚公爵亨利二世(1002—1024在位)所得，此人是捕鸟者亨利的重孙。他虽然对改善教会状况满怀真诚的希望，但他感到困难重重，要确保和维持其地位就不得不严格控制教职的任命。由于在德国事务缠身，他腾不出手来有效地干预罗马。当时教皇受图斯库卢姆诸伯爵的控制，他们设法使本尼狄克八世(1012—1024在位)被指派为教皇，亨利同这位教皇的关系也好，后由这位教皇为他加冕。在1022年，在帕维亚召开的有皇帝和教皇出席的宗教会议上，亨利甚至说服这位世俗气十足的本尼狄克八世重申禁止神职人员结婚，并赞同当时认为是改革的其它各项措施。

亨利二世死后，由于又没有嫡系可传，帝位由弗兰科尼亚伯爵康拉德二世(1024—1039在位)所得，此人是德国最有才能的统治者之一，在他统治下，帝国的实力大大增强。他很有政治头脑，决定教职的任命往往出于政治考虑。他不干预罗马事务。图斯库卢姆这派在那里又使本尼狄克八世的兄弟亨利十四世(1024—1032在位)当选为教皇，在他死后，又让其年仅十二岁的侄子本尼狄克九世(1033—1048在位)当教皇，这两人道德败坏，后者的品行在教皇中是最恶劣的。在罗马发生的这种无法容忍的局势要到康拉德的能干而富于宗教精神的儿子亨利三世(1039—1059在位)统治时才告结束(见边码第200页)。

第八章

改革运动

对隐修主义，查理曼本人更为重视它在教育和文化方面的作用，而不大重视其禁欲主义的种种理想。但这些理想就在查理曼统治时吸引了法国南部的一名贵族军人威蒂沙，由于他779年创建阿尼安内隐修院，故以阿尼安内的本尼狄克（Benedict of Aniane,750?—821)而闻名。本尼狄克的目的是要使各地隐修院完全遵守努西亚的本尼狄克制定的“会规”中的禁欲规定（见边码第127页），而隐修主义中强调教育和劳动的方面对他却没有什么吸引力。他要提高隐修主义的水平，更加强调崇拜、沉思默想和自我克制等活动。在虔诚者路易统治时期，本尼狄克成了这位皇帝在隐修主义方面的主要顾问。816年和817年皇帝诏令全国各隐修院，必须以阿尼安内的本尼狄克对老本尼狄克的会规解释为准则，遵守该会规。无疑这使当时各隐修院情况有了相当大的改善。但在帝国崩溃时，隐修院改革的成果大部分丧失，连隐修主义自身也随帝国的崩溃而衰落了。

199

时代的苦难导致人们产生厌世思想，因而益发推崇禁欲主义理想。到十世纪初，宗教的禁欲主义真正开始复苏，其力量不断增强，持续了两个多世纪。第一个显著的例子是阿基坦公爵、虔诚者威廉910年在法国东部离马孔不远的克吕尼建造了一座隐修院。[1] 克吕尼隐修院不受一切主教或世俗法律的管辖，实行自治，但受教皇保护。它的土地确保不受一切侵犯，不得成为世俗财

① 亨德森：《历史文献选》，第329—333页。

产，它所遵守的是以最严格的禁欲主义解释的本尼狄克会规。克吕尼隐修院连续数任院长都是才干出众、品德高尚的人士。在第一、二任院长伯尔诺(Berno, 910—927)和奥多(Odo,927—942)领导下，由于他们热心的工作，许多隐修院都起而仿效。甚至连意大利卡西诺山的第一所本尼狄克会隐修院也按克吕尼的路线进行了改革，并在艾伯里克的赞助下，在阿文亭(Aventine)山上建造了一座圣马利亚隐修院，该隐修院在罗马代表克吕尼派思想。奥多死时，克吕尼运动已在法国和意大利广为传播。

创立克吕尼隐修院的原意并不是为了使其他隐修院归附它，或是发展有深远影响的教会行政组织计划。它的目的是通过榜样和影响的力量来改革隐修制度。但甚至就在它的第一位院长死时，已有五、六所隐修院归克吕尼隐修院院长掌管了。而在第五任院长奥狄洛(Odilo,994—1048)领导下，克吕尼已成了"一批"隐修院的首脑，因为他使由克吕尼创建和改革的所有隐修院依附于克吕尼，院长均由克吕尼隐修院院长亲自委任并对其负责。这在隐修院制度中还是一种新形式，实际上，它使克吕尼成了一个修会，各隐修院统一由一个首脑领导，这样一种制度意味着巨大的力量和影响。它当时所具有的势力只有后来的多米尼克会和耶稣会能与之相匹。随着克吕尼运动的发展，改革的目标也随之扩大。一个例子是"上帝的休战"。虽然这种说法不是克吕尼首创。但自1040年后为奥狄洛院长所采纳并进一步推广，其目的是限制贵族间不断发生的小规模战争，规定从星期三早上到星期一早上纪念基督受难，在此期间一切暴力行为将受到教会的严厉惩罚。它的目的确实很好，但只取得了部分成功。

随着克吕尼运动的发展，它赢得了神职界的支持，一改只着力于改革隐修制度的初衷，而成为广泛改善神职人员生活的运动。到十一世纪前半叶，全体克吕尼派一致反对"西门主义"① 和"尼古

200

① 《使徒行传》第八章18—24节。

拉主义"[①]。西门主义指为了金钱或出于其它卑鄙动机授予或接受神职。尼古拉主义则指神职人员结婚或纳妾破坏神职人员独身制。这些改革者希望为宗教原因而任命神职人员，这样他们才能符合那个时代在道德上对神职人员的要求。当时克吕尼派中许多人，就连克吕尼隐修院院长显然对君王委任神职人员并不反对，只要他出于宗教动机，但到了十一世纪中叶，这派中大部分人把平信徒委任神职一律看作是买卖神职；他们认为神职叙任权已为君主们所篡夺，希望教皇权力能强大到足以把它从君王手中夺回，这就是他们改革的理想。以后，希尔德布兰在争夺神职叙任权的斗争中得到这派的支持。

禁欲主义的改革成为第十、十一世纪的特点，它已超出了克吕尼运动的范围。在洛林和佛兰德，布罗涅隐修院院长格哈德（？—959）发起一个大规模的隐行复兴运动。在意大利，拉文纳的罗慕尔德(950？—1027)组织隐修士定居点，称为"旷野居"，实行最严格的禁欲主义，并由这些定居点派出许多传教士和布道人。最出名的"旷野居"在阿雷佐附近的卡马尔多利，至今犹在，这场运动也以它命名。比罗慕尔德还出名的是彼得·达米安尼(1007—1072)，他也同罗慕尔德一样，是拉文纳人，狂热支持隐修制度改革，反对西门主义和神职人员结婚，一度任奥斯蒂亚的枢机主教，在希尔德布兰当教皇之先，他是意大利教会中积极推行希尔德布兰思想的领袖人物。

显然，在十一世纪中叶以前，一场强劲的教会改革运动已为人们所感知。在很大程度上，亨利二世是同情这一运动的（见边码第198页）。亨利三世(1039—1056在位)甚至受它影响更大。克吕尼隐修院院长于格(1049—1109)还是这位皇帝的密友，与此同时，皇后艾格尼丝是阿基坦人，自幼在最热心支持克吕尼派的环境中长大，其父是该派的忠实信徒。亨利三世生来笃信宗教，虽

① 《启示录》第2章6、14、15节。

然他像其父康拉德二世一样，完全出于政治原因毫不犹豫地控制了神职叙任权，但他这么做决不是为了金钱，他谴责西门主义，他委任的主教都是道德品质高尚并富于改革热情的人。

罗马当时的局势急需亨利三世干预，因为那里发生的种种丑事使人无法容忍。被图斯库卢姆派扶上教皇宝座的本尼狄克九世道德极端败坏，以致对立的克雷森蒂派贵族于1044年把他逐出罗马，安插他们的代表西尔威斯特三世接替其位。但本尼狄克不久便重返罗马，控制了罗马城部分地区，由于他一时对其职位感到厌烦，还很可能打算结婚，因此于1045年将教皇职位出售，价钱说法不一，有说是一千、有说是两千磅银子。购买职位的是因虔诚而颇有声望的副主教约翰·格雷西恩，称格列高利六世。显然，当时很少有人知道这笔买卖。最初，格列高利受到像彼得·达米安尼那样的改革者们欢迎。但这件丑闻不久便广为人知。本尼狄克九世又拒不下台，因此罗马便出现三位教皇鼎立的局面，各自占据一座主要教堂，互相指责。这时亨利三世不得不加以干预了。1046年12月，他在苏特里(Sutri)召开宗教会议，西尔威斯特被废黜，格列高利六世被迫辞职并被驱逐到德国。几天后，在皇帝的监督下在罗马又召开一次宗教会议，废黜了本尼狄克九世。亨利三世马上提名让班贝格主教、德国人祖伊特加尔为教皇，罗马城的神职人员和人民在他的威慑下只得选举此人当教皇，称克雷芒二世(1046—1047在位)。就皇帝对选立教皇的控制而言，亨利三世达到了顶峰。当时人们非常感谢亨利把教会从这种腐化堕落中拯救出来，就连改革派最初都没有对这位皇帝控制教会一事提出认真的批评，但这种状况继续稍久，教会独立问题不可能不提出。不久以后，亨利对教会的彻底控制便激起了人们的反对。

201

亨利三世重又得到机会表明他有能力对教皇的选立加以控制。克雷芒二世不久去世，亨利便让他帝国中另一位主教充任教皇，称达马苏二世。这位新教皇只上任数月便死了。亨利又把这出缺的教皇职位授予其堂兄布鲁诺，此人曾任图尔主教，主张彻

底改革教会，对克吕尼派充满同情，这时他正去罗马朝觐，经过完全是形式上的罗马城神职人员及市民的所谓合乎教规的选举后——因为实际上皇帝的提名是决定性的——他便当选为教皇，称利奥九世(1049—1054 在位)。

第九章

改革派掌握教廷的权力

利奥九世登位后，开始大力推行改革。他最有效的措施是对教皇的直接顾问——枢机主教团的组成进行重大改革。枢机主教这一名称原本用于指永久性地担任某一教职的神职人员。但在格列高利一世时期(590—604)，这一称呼在罗马已变成专门性的了。从无法确定的某一时期起——肯定要比君士坦丁皈依基督教早，罗马每一个区都有一座教堂，或被认为，或被指定为最重要的教堂，最初很可能是专门施洗的地方。这些教堂被称为"教区"教堂，在其中任职的长老或首席长老称"枢机神父"，即罗马城的主要神父。同样，三世纪时，罗马分成几个慈善事业区，各区的首脑也被称作"枢机助祭"，即执事长。在较后的时代中，不过可以肯定不会晚于八世纪，邻近的罗马地区，即"罗马郊区"的主教，被称为"枢机主教"。这种把枢机主教团分为"枢机主教"、"枢机神父"和"枢机助祭"的办法延续至今。由于这些人都是罗马及其近郊的重要神职人员，因此远在把"枢机主教"专门或主要用于称呼他们之前很久，他们已成为教皇的主要助手和顾问了。

利奥九世当上教皇后，发现枢机主教的职位全由罗马人充任，他们所代表的贵族各派，也就是在亨利三世干预以前长期控制教皇职位的那些派别，都不同情改革。利奥九世从西方其它基督教

202

国家中选出几名有改革热情的人，委任他们担任教会高级神职。这样，枢机主教团发生了很大变化，也赞同改革了，在他周围有了一批忠实的助手。从此，在相当大程度上，枢机主教团不只代表罗马一个地区，而代表整个西方教会，这一步具有十分深远的影响。这批新委任的人中有三人特别重要。一位是洛林的隐修士亨伯特，他任枢机主教期间一直带头反对平信徒授任圣职，直到1061年去世，他是推动教皇政治的一股力量。另一位是于格（洁白的），他原是图尔附近的隐修士，此人寿长，活到1098年后才去世。他任枢机神父一生中很长一段时期都积极支持改革，但在最后二十年成了希尔德布兰及其继承人最大的冤家对头。最后一位是希尔德布兰本人，他陪同利奥九世从德国到罗马，担任副执事，在很大程度上，他是罗马主教财政管理负责人。利奥九世还委任了另一些有才能，有改革热情的人担任罗马及近郊的要职，只是没有上述三人那么出名。

希尔德布兰(Hildebrand)当时也进入了枢机主教团，他是中世纪教皇史上最卓越的人物。此人五短身材、貌不惊人，但才智很高、意志坚定、有无限的谋略，是那个时代的杰出人物。他在1020年前后生于托斯卡纳一个贫寒家庭，受教于罗马阿文亭山上圣马利亚克吕尼隐修院，早年就受到最彻底的改革思想的鼓舞。当格列高利六世遭驱逐时，他陪伴这位不幸的教皇到德国（见边码201页），以后又从德国随同利奥九世重返罗马。这时他很可能已是隐修士，但他是否在克吕尼隐修院待过至今还有疑问。不过当时他年纪尚轻，要说这位充满活力的利奥九世主要是受他的影响那就错了，利奥反倒是他的老师。

203

利奥九世奋力投入了改革工作。他同克吕尼隐修院长雨果、还有彼得·达米安尼和洛林的弗里德里希等改革的主要领导人都保持着热诚的关系。他到德国和法国各地旅行，召开宗教会议，加强教皇权力。1049年，他在罗马召开首次复活节宗教会议，用最严厉的词语谴责神职买卖和神职人员结婚。同年他又在兰斯召

开宗教会议，肯定了合乎教规的选举原则："不经神职人员和人民选举，任何人不得担任教会领导职务。"他通过这些旅行和会议，大大提高了教皇的影响。

在发展同意大利南部及同君士坦丁堡的关系方面，利奥九世的运气不佳。自1016年以来，诺曼人逐渐征服了亚平宁半岛的南部，当他们得寸进尺提出领土要求时，遭到这位教皇的反对，宣称这些地区是属于教皇管辖的。教皇干预这些地区的教会，尤其是干预当时一直效忠于君士坦丁堡的西西里教会，引起了君士坦丁堡的刚愎自用的牧首米恰尔·色路拉里乌斯（Michael Cerularius, 1043—1058任职）的反对，他联合保加利亚都主教利奥，关闭了当地采用拉丁礼仪的教堂，并通过都主教利奥写的一封信攻击拉丁教会，信中不仅指责他们犯有福提乌斯提出的老罪名（见边码第194页），还谴责他们在圣餐时使用无酵饼，而这在九世纪时的西方已成为普遍习俗。利奥九世为了反击，于1054年派枢机主教亨伯特和教皇大臣洛林的弗里德里希前往君士坦丁堡，他们把开除米恰尔·色路拉里乌斯及其追随者出教的一道命令放在圣索非亚教堂的大祭台上。这一行动通常被认为是希腊教会和拉丁教会的正式决裂。1053年利奥的部队被打败，他本人被诺曼人俘获。这次大难之后不久，他便去世了，时间是1054年。

利奥九世死后，亨利三世便委任另一名德国人，艾赫斯泰特主教格布哈德为教皇，称维克多二世（1055—1057在位）。他虽然对改革派很友好，但他更衷心地拥护他的这位皇帝恩主。1056年，这位伟大的皇帝意外地去世，维克多二世为确保亨利三世年仅六岁的儿子亨利四世平安继位，做了大量工作，帝国当时由皇太后艾格尼丝摄政。此事过后不到一年，维克多二世也去世了。

第十章

教廷摆脱帝国的控制

204

亨利三世对教会的控制无疑引起彻底的改革派的不满，他们之所以还能容忍，部分是由于教皇要不这样就不能摆脱罗马贵族的控制，部分是由于亨利在许多方面是同情改革运动的。亨利本人已牢固树立起他对德国教会和教皇本人的控制权，因此，他对改革运动的必然后果似乎很不清楚。如今他去世了，一位软弱的摄政替代了他。在这些改革者看来，时机已成熟，应该着手削弱帝国的控制，如果可能，则应彻底结束这一控制。

在这次改革中所提出的主教叙任权之争，外表上是一场神职人员任命方式之争。谁来推选？在封建制度下，神职包括教会和世俗两方面的权力，谁有这种特权可以授予神职？随着蛮族入侵、中央集权的日益衰落，教会越来越为地方贵族所控制，这些人既行使世俗权力，也行使宗教权力，类似于日尔曼人的"家长"。例如私人小礼拜堂成为乡村教堂，举荐神父的权力便操纵在这些世俗赞助人手中。另一方面，主教们渐渐地拥有大片领地，随着德国和其它国家王权的增长，他们都成了国王的附庸。

主教叙任权之争只是表面现象，实质上它包含着两种权力观念的根本冲突。一方面是祭司对神圣的僧侣等级的看法，他们主张教会不受任何世俗权力的控制。而在封建制度下，教会要充分维护这一权利是不可能的。因此，十一世纪早期的改革运动满足于抨击国王用权杖和戒指(宗教权力的象征)授予圣职，而对世俗政府有权授予教会统治各阶层的现世权力却没有提出疑问。但到十一世纪末，教会对权利的要求发生了革命性的变化，大大迈进一

步，甚至根本否定封建的从属关系。例如，乌尔班二世在克莱蒙会议(1095)上禁止神职人员像陪臣那样效忠于国王或其他平信205徒。正如我们后面将见到的那样，这是教会永远做不到的，教会不得不满足于把宗教权力同世俗权力在实际上划分清楚。

与教会这种看法相对立的是帝王的等级统治。帝王们声称他们行使的权力是神授的，他们远远不仅仅是普通平信徒。由于上帝的膏立，他们被神秘地提升到平信徒之上而拥有祭司的职责。实际上，他们站在社会的顶峰，象征着为王的基督，而且由于基督的封授，他们代表他身上的属天和属世诸性质。因此，他们通过隶属于他的神职人员和贵族既对世俗事务，又对宗教事务行使统治权。在这场论争中，这种帝王等级统治的理论遭到改革派尖锐的攻击。他们认为帝王仅仅是平信徒，因此从属于教会。最终帝王必将服从宗教权威，就像教会服从世俗权力一样，他们必须放弃这种王权理论中极端的权力要求。

维克多二世一死，罗马人在改革派神职人员带领下选举洛林的弗里德里希为教皇，称斯蒂芬九世(1057—1058在位)，这次选举没有同德国摄政协商。这位新教皇是彻底的改革家，他是洛林公爵戈弗雷的兄弟，而戈弗雷是德国王室的仇敌，他同托斯卡纳女伯爵比阿特丽斯的婚姻使他成为意大利北部最强大的贵族。在斯蒂芬统治期间，枢机主教亨伯特撰写《反神职买卖三书》，颁布了改革纲领，他在文中声称平信徒授任神职一律无效，特别抨击了平信徒叙任制，即由皇帝把戒指和权杖授予当选的主教，以示就职。如果这些原则都获胜的话，那么皇帝在德国的权力基础将被削弱。顽固坚持这一主张只能导致一场极大范围的斗争。因此，斯蒂芬不敢贸然行事。他派希尔德布兰和卢卡主教安瑟伦前往德国，以取得皇太后艾格尼丝对他当选教皇一事的认可。就在此事刚被批准时，斯蒂芬便在佛罗伦萨去世了。

斯蒂芬之死引起了一场危机。罗马贵族重又坚持其原有的选立教皇位的权力，并在他死后仅一周便把他们的同党选为教皇，即

本笃十世。改革派枢机主教们被迫出逃。他们的事业这时似乎失败了，全靠希尔德布兰的坚定及政治手腕才挽救了危局。他设法取得托斯卡纳的戈弗雷及部分罗马人的支持，赞同佛罗伦萨主教格哈德为教皇候选人。格哈德也是改革派，是戈弗雷的同乡，都是洛林人。这次罗马少数派的代表取得了摄政艾格尼丝的同意。于是希尔德布兰便在锡耶纳召集改革派枢机主教开会，就在那里，选举格哈德为教皇，称尼古拉二世(1058—1061在位)。在托斯卡纳的戈弗雷军队的支援下，不久这位新教皇便控制了罗马。在尼古拉二世统治时期，实权人物是希尔德布兰，其次是亨伯特和彼得·达米安尼枢机主教。

当时的问题是如何使教皇挣脱罗马贵族的控制而又不致陷入 206 皇权掌握中。必须找到某种切切实实支持教皇的势力。托斯卡纳的帮助可以认为是有把握的。比阿特丽斯及其女儿玛蒂尔达会坚持不懈地给予支持。但仅靠托斯卡纳的帮助是不够的。在希尔德布兰巧妙的引导下，尼古拉二世同诺曼人建立了真诚的关系，这些人曾给利奥九世制造了众多的麻烦，而这时，尼古拉承认他们占有征服的土地，接受他们为教皇的臣民。同样又出于希尔德布兰的谋略，教皇同伦巴底一个民主派，即称为帕塔里阿派的，建立起亲密关系，此事主要由彼得·达米安尼和卢卡主教安瑟伦经办。帕塔里阿派一直是当地反对改革、拥护皇权的高级教士的对头。这些新联盟增强了教皇的实力，尼古拉二世便于1059年在罗马召开会议，明令禁止任何情况下平信徒授任神职。

1059年罗马宗教会议上颁布了一道教令，对教皇选举作了规定，这是尼古拉二世任教皇期间发生的最有影响的事件。这是至今仍有效的最古老的一条成文法规。尽管其间曾有相当大的改动，但直到今天，教皇选举仍照此进行。在理论上，教皇也同其它主教一样，应由他所在教区城市的神职人员和人民选举产生。这就是所谓合乎教规的选举。实际上，这种选举意味着为统治罗马的政治势力所控制。这一新法规的目的是要消除这种危险。在

形式上，它是把尼古拉本人当选情况写成法律。①它的主要作者似乎是枢机主教亨伯特。该法规规定，教皇去世时，应首先由枢机主教们考虑继承人选，然后再同其它枢机神职人员协商。只有当他们选举后，才让其它神职人员和人民投票。该文献故意使用一句含糊不清的保障语："属于我们敬爱的儿子亨利的荣誉和尊严"，这当然是指年轻的亨利四世，但对皇帝在教皇选举中的作用则未作任何规定，目的很明确，就是要把选举教皇的权利完全掌握在枢机神职人员手中，主要掌握在枢机主教手中。更有甚者，它还规定教皇可以由任何地方的教会中产生，如情况需要，选举可以不在罗马而在其它地方举行，教皇不管在何地当选，一经选出便立即拥有其职位赋予他的各项权力。这在教皇选举方式上的确是一次革命，它将使教皇职权摆脱前此受到的政治控制。

这些政治上和体制上的新成果刚一取得，尼古拉二世便于1061年去世，他的死使改革濒临危险。同年，充满朝气的枢机主教亨伯特也去世了。希尔德布兰比从前更加成为改革派的主导力量。尼古拉死后不到三个月，他便使其朋友、卢卡主教安瑟伦当选为教皇，称亚历山大二世（1061—1073在位）。但德国的主教们都仇视新的教皇选举法，伦巴德人的高级神职人员也不喜欢教皇支持帕特里亚派，罗马贵族更因失去对教廷的控制而忿恨不满。这些敌对势力联合起来，并于1061年在德国巴塞尔召开大会，经摄政皇太后批准选立帕尔马主教卡达努斯为教皇，取名霍诺里上世。在随后的斗争中，霍诺里厄斯几乎取胜；但1062年德国发生革命，小亨利四世的领土和监护地内的主要权力落入了野心勃勃的科隆大主教安诺手中。安诺希望得到改革派好感，使用自己的影响力以帮助亚历山大，后者于1064年在曼图亚召开的德国和意大利高级神职人员会议上被宣布为合法教皇。这样，希尔德布兰的大胆的政策战胜了分裂的德国。

207

① 原文见亨德森编《历史文献选》，第361—365页。这个所谓"教皇版本"十之八、九是原本。

亚历山大二世在希尔德布兰的指导下，明显地推进了教皇的权力，科隆的安诺和美因茨的西格弗里德是德国最有权势的两位高级神职人员，他们因买卖神职被追苦修补赎。亚历山大二世还制止了亨利四世废黜皇后贝尔塔的企图。他赞同征服者威廉海盗式的远征，结果诺曼人于1066年征服了英国，他又进一步帮助威廉实现其在英国主要教区安插诺曼人为主教的计划。他还认可意大利南部的诺曼人的所作所为，最终导致他们征服西西里。与此同时，亨利四世在1065年成年，他远不是位软弱的君王，不久就显示出自己是德国最足智多谋的统治者之一。教皇关于任命神职人员的政策不可避免地会同德国君主操纵神职叙任权这一历史的惯例发生激烈的冲突，因为他们的帝国权力在相当大的程度上是以此为依靠的。这场冲突实际上发生在对米兰大主教的任命上，这一职位对控制意大利北部具有头等重要性。亨利委任卡斯蒂利奥内的戈弗雷担任此职，此人曾被亚历山大指控犯有鬻卖神职罪。米兰的帕塔里阿派则推举一位叫阿托的人，亚历山大马上承认他为合法的米兰大主教。亨利根本不顾教皇这一行动，仍于1073年让戈弗雷去就任这个有争议的职位。这场斗争便全面展开了。在这场争斗中皇，帝动用了帝国政府的权力；支持教皇的激进改革派则采用他们声称所具有的权利进行斗争。亚历山大认为亨利是位有良好愿望的青年，不过被坏顾问引入歧途，因此他并没把亨利本人革除教籍，只把他最亲近的几位顾问定以鬻卖神职罪而革除教籍。此后没几天，亚历山大便去世了，把这场重大争端留给了他的继承人。

第十一章

希尔德布兰和亨利四世

208

希尔德布兰之当选为教皇并没按尼古拉二世时期所制订的新

规定进行，这令人难以理解。当亚历山大二世的葬礼正在圣约翰·拉特兰宫举行时，人群一阵欢呼，拥立希尔德布兰为教皇，他们几乎像暴动那样把他抬到带锁链的圣彼得教堂，就在那里，他登上了教皇的宝座，取名格列高利七世(1073—1085在位)。他就任后，对奥古斯丁在《上帝之城》中提出的原则作了最极端的解释以说明教皇的权力。他把教皇看作是由神封立的普世的最高统治者，所有的人必须服从他，一切尘世间的君王都得对他负责，这不仅对他们灵性有好处，而且也对他们世俗统治有利。当时有本很有名的书《独裁者》，尽管其作者很可能是枢机主教多伊德迪特，而不是希尔德布兰，但此书完全表达了希尔德布兰的原则："罗马教会由上帝一手创造，""只有罗马教皇一人有权被称为普世的主教"，"只有他一人能废立主教"，"只有他一人可以使用（即处置）皇帝的徽记"，"允许他废黜皇帝"，"他本人不为任何人所审判"，"他可以解除臣民对坏人的效忠"。① 这完全是一种统治世界的理想。从后来的经历看，可以说这种想法是不切实际的，甚至是非基督教的，但希尔德布兰及其同时代的人都没有这样的经验。这种通过服从君临一切的精神权力使人类社会得到新生的想法，不失为是一种伟大的理想，就其本身而言，是值得受到那些怀有这一理想的人的重视的，也值得尝试，因为只有通过尝试才能揭示出这种思想有无价值。

希尔德布兰任教皇的最初几年，形势对教廷有利。当时亨利四世的臣民萨克森人因有许多冤情而发生叛乱，而其它地区的贵族对他也心怀不满，亨利穷于应付，无暇顾及意大利。1074年他在纽伦堡的教皇使节面前悔罪。答应服从教皇。1075年希尔德布兰在罗马召开复活节宗教会议，他重申不许平信徒授任神职的禁令，否认亨利有权任命主教。几个月后，亨利的运气有了转机。1075年6月，他击败萨克森人，显然控制了德国的局势，于

① 亨德森：《历史文献选》第366、367页；鲁宾逊编的《欧洲史选读》第1章第274页有选段。

是他对教皇的态度迅速改变。亨利又一次委任米兰大主教。1075年12月希尔德布兰对此作出反应，他写了一封信严词责问亨利。①1076年1月24日亨利在沃尔姆斯召开会议，有支持他的贵族和主族参加，会上背叛的枢机主教于格（洁白的）（Hugh the White）对希尔德布兰进行人身攻击。德国大部分主教也加入这一行列，猛烈斥责希尔德布兰，否认他有教皇的权力②——这一行动迅速取得伦巴德人的高级神职人员的赞同。

希尔德布兰的回答成了中世纪最著名的教皇法令。1076年2月22日，他在罗马召开宗教会议，把亨利革除教籍，禁止亨利在德国和意大利行使统治权，并解除其臣民对他的效忠誓言。③这是对教皇权威前所未有的最大胆的维护。亨利给希尔德布兰写了一封措词尖刻的信作为回答，他在信中写道："如今没有教皇，只有一个伪僧侣"，他要希尔德布兰"下台，将永世受诅咒"。④

如果亨利四世有统一的德国做后盾，结果也许会是轻而易举地推翻希尔德布兰。但德国并不统一。萨克森人和亨利的其它政敌趁机给他制造麻烦。甚至主教们虽在名义上不承认教皇的权威，但实际上对此不能不加考虑。亨利无法对付这股越来越强大的反对势力。1076年10月，德国贵族在特里布尔（Tribur）召开大会，会议宣布如果亨利的教籍在一年内得不到恢复，便要废黜其帝位。他们还邀请教皇参加1077年2月在奥格斯堡举行的新会议。会上将对段个德国的政治和宗教形势作通盘考虑。亨利处于失去王位的巨大危险中。他如何使自己摆脱绝罚令成了至关重要的问题。希尔德布兰拒绝了一切恳求，要在奥格斯堡解决这些问题。

---

① 亨德森：《历史文献选》第367—371页；鲁宾逊：《欧洲史选读》第1章第276—279节。

② 亨德森：《历史文献选》第373—376页。

③ 亨德森：《历史文献选》第376、377页；鲁宾逊：《欧洲史选读》第1章第281、282页。

④ 亨德森：同上书，第372、373页；鲁宾逊：同上书，第1章第279—281页，这封信似乎写于此时，而不是通常认为的写于1076年1月。

亨利四世如今决心迈出最富有戏剧性、最具有政治意义的一步。亨利要在这位教皇到奥格斯堡参加会议前见到他，向教皇强求他急欲得到的赦免。亨利在这年隆冬季节越过阿尔卑斯山，在意大利北部、教皇去德国的必经之地找寻他。希尔德布兰因不知亨利是来讲和还是来征讨，便躲进坚固的卡诺莎城堡避难，该城堡属于他最热烈的支持者、托斯卡纳的马蒂尔达女伯爵，此人是比阿特丽斯的女儿（见边码第206页）。亨利来到那里，一连三天赤足站在城堡大门口，以示忏悔。陪伴教皇的人都为他求情，教皇于是在1077年1月28日撤销了对亨利四世的绝罚令。在许多方面看来，这是国王政治上的胜利，他使德国反对派陷入混乱状态。他制止了在教皇领导下将于奥格斯堡召开的会议，这次会议本来将取得成功。教皇的计划落空了。然而，在人们的记忆中这件事一直是中世纪皇帝在教权面前受到的最大的羞辱。[①]

210

1077年3月，亨利的德国政敌推选士瓦本公爵卢道夫为对立国王，但此事并不是由希尔德布兰唆使。接着爆发内战。此时，教皇在两位权力要求者之间搞平衡，希望为自己争取到最后决断权。最后，希尔德布兰为形势所迫，只得作出选择。他于1080年3月在罗马召开宗教会议，第二天绝罚亨利，并废黜了他的皇位。[②]同样的政治武器第二次使用便难以奏效。在德国，人们对此事已形成了自己的看法，因此教皇这一次行动收效甚微。亨利于1080年6月在布里克先（Brixen）召开宗教会议作为回答，会上废黜希尔德布兰，[③]并推选希尔德布兰的死对头、拉文纳的威伯特大主教为教皇，以取代希尔德布兰。威伯特自称克雷芒三世（1080—1100在位）。卢道夫于10月战死，亨利在德国的力量因此达到前所未有的程度。他决心除掉希尔德布兰。1081年亨利入侵

---

① 希尔德布兰本人对事件作了最好的描述；亨德森：《历史文献选》第385—387页；鲁宾逊：《欧洲史选读》第1章第282—283页。

② 亨德森：《历史文献选》第388—391页。

③ 亨德森：《历史文献选》第391—394页。

意大利，但他占领罗马却是三年后的事。日耳曼人和伦巴德人军队占压倒优势，希尔德布兰政治上的支持者力量薄弱，无法长期坚持有效的抵抗。罗马人以及至少有十三位枢机主教都倒向得胜的德国国王及他选立的教皇一边。1084年3月，威伯特登上教皇宝座，又给亨利加冕为皇帝。希尔德布兰此时显然已被击败，但他还占据着圣安吉罗堡(San Angelo)，拒绝作任何妥协。5月，诺曼人军队赶来为希尔德布兰解了围。但这批粗野的支持者焚烧抢劫了罗马，以及他不得不随他们撤退。1085年5月25日他在萨莱诺去世，离这次痛苦的流亡不到一年。

希尔德布兰同其它国家的关系，由于详述其同德国的这场大斗争，所以无暇提及。也许说一句就够了，因为他太全神贯注于对付亨利四世，所以对英国和法国国王没有把事情做得如此之绝，但他在这两国要达到的目标是同样的，他试图把各地的高级神职人员都置于自己控制下。在他指示下，大量的教会法规被编纂成集。他强制在罗马教会推行神职人员独身制，不仅在理论上主张，而且必须切实做到。如果说他的方法是世俗的、不择手段的——无疑确实如此，但任何灾难都始终不能使他放弃自己的主张，退而求其次，即使是在明显失败的情况下，他也赢得了道义上的胜利。他为教皇权力所确立的理想在他身后长期流传。

第十二章

斗争以妥协告终

211

希尔德布兰死后，一些忠于他的枢机主教选举迪西德里厄斯为他的继承人，取名维克多三世(1086—1087在位)。此人原为卡

西诺山隐修院院长，能干而有学问，展望前景使他深感沮丧，因此犹豫良久，不愿接受这一祸福难料的尊荣地位。他最终接受了这一尊位后，便不声不响地放弃了希尔德布兰谋求世界统治权的种种极端做法，不过他仍以极大的魄力重申禁止平信徒授任神职。他在罗马时日不长。该城仍掌握在威伯特手中，到1087年年底，维克多三世便与世长辞。局势对希尔德布兰派来说几乎毫无希望。少数几位改革派枢机主教几经犹豫之后在特拉契纳集会，选举法国克吕尼隐修士拉加利(Lagary)的奥托为教皇，称乌尔班二世(1088—1099在位)。此人曾由希尔德布兰任命为枢机主教。虽然，他具有的信念与希尔德布兰相同，但他缺乏希尔德布兰那样的天才，不过他在调和与政治手腕方面远超过希尔德布兰。他力图在德国教会中制造出一个同他友好的派别，靠了在德国很有影响的希尔绍隐修院修士们的帮助，这一计划获得巨大成功。他经常采用一些不正当的手段，挑拨人们对亨利不满。不过直到1093年年底，乌尔班才有效地控制了罗马，把威伯特驱逐出去。由此他的权势迅速增长。1095年3月，他在皮亚琴察召开大型宗教会议，会上散布十字军东征的调子。同年十一月，他在克莱蒙把十字军组织起来(见边码第220页)。在十字军运动的浪潮推动下，乌尔班迅即跃居欧洲领袖的地位。虽然亨利四世和威伯特仍可能反对他，但教皇取得的成就得到公众的拥护，相比之下，他们却一事无成。

虽然人们对这一长期斗争已感厌倦，但下一任教皇帕斯卡二世(1099—1118在位)不但未使事态有所好转，反而更加恶化。亨利四世晚年多灾多难。他的儿子亨利五世带头发起叛乱，取得成功，迫使他于1105年退位，第二年他便去世了。亨利五世在德国的地位比其父在位的任何时候都要更稳固，而且更肆无忌惮。他也像其父一样，坚决主张自己有权任命主教。1110年亨利五世进军罗马。帕斯卡二世既无抵抗的力量，又无希尔德布兰的勇气，只得在1111年同亨利达成协议，国王同意放弃主教叙任权，但条件

212

是德国各地主教应把一切世俗统治权转移给他。[1]这一协议势必造成巨大变革，使德国教会一贫如洗。因此1111年2月在罗马，抗议之声四起，反对公布协议，这表明协议不可能实施。亨利五世便把教皇和枢机主教们囚禁起来。帕斯卡软下来了。1111年4月，他把权戒和牧杖交给亨利，承认他有权任命主教，并为他加冕。[2]希尔德布兰派对此反应强烈，群起抗议。1112年3月，在罗马召开的一次宗教会议上，帕斯卡撤回了协议。这一协议他本可以坚持，但迫于压力，不得不如此。同年九月，在维也纳举行的宗教会议上，绝罚了亨利，并禁止平信徒叙任神职，这一行动得到教皇的认可。

不过妥协的基础已见端倪。法国有两位教会领袖，夏尔特尔主教伊沃和弗勒里的雨果曾在1099年和1106年间撰文论证教会和国家均有各自的神职叙任权，教会授予宗教权，国家授予世俗权力。当时著名的坎特伯雷大主教安瑟伦(1093—1109在任)坚定支持改革原则，他不承认英王亨利一世(1100—1135在位)有主教叙任权。这引起了一场斗争，结果国王放弃主教叙任权，交出牧杖和权戒，而仅保留君王的世俗叙任权，即接受受职人员的效忠宣誓。这些原则及先例对后来争论的进程影响甚大。1122年终于达成妥协，亨利五世和卡立克斯特斯二世(1119—1124在位)签订了沃尔姆斯宗教协定。根据双方协议，德国主教和隐修院院长按教会的规定自由选举产生，但选举时允许皇帝莅临，选举有争议时，皇帝应同该省都主教和其它主教们协商解决。至于帝国其它地区，勃艮第和意大利，对"皇帝莅临"一事根本不提。皇帝放弃主教叙任权，交出了象征宗教权力的权戒和牧杖。教皇则承认他有世俗叙任权，即以王笏触及受圣职者，以此赐予领地上的世俗权力，但不得向他们索取报酬。在德国，皇帝承认世俗权力的这种仪

---

[1] 亨德森：《历史文献选》第405—407页。鲁宾逊：《欧洲史选读》第1章第290—292页。

[2] 亨德森：《历史文献选》第407—408页。

式在就任神职前举行，在帝国其它地区，则在受神职后六个月以内举行。① 结果，至少在德国主教和隐修院院长的任命必须得到教会和皇帝两者的承认。在意大利，依赖于控制教职授任的皇权则因此而大部崩溃。这场斗争的结果，要是希尔德布兰仍然在世，他是不会全然满意的。不过教会还是取得很大的胜利。它证明教会即令没有凌驾于国家之上，至少也同世俗权力处于平起平坐的地位了。

213

第十三章

圣像之争后的希腊教会

君士坦丁堡在艾索里亚王朝时期（717—802），由圣像崇拜之争而引起激烈的内部斗争。在一定程度上，圣像崇拜之争是教会摆脱皇帝控制的斗争（见边码第148页）。艾索里亚王朝统治期间失去了罗马及总督管区，西方帝国在查理曼统制下得到复兴。而弗里吉亚（820—867）和马其顿（867—1057）两个朝代是有名的学术大复兴时期，结果在知识方面，东方显然领先于西方。前面已提到的，与尼古拉一世发生纠纷的那位大主教福提乌斯就有杰出的学术成就。他的《百家集粹》（*Myriobiblon*）具有永久的价值，书中保存了许多古代经典作家的著作，否则早已散失。"改写者"西米昂编纂了一本关于十世纪东方圣徒的著名传记。希腊教会中最清高的神秘主义者是"新神学家"西米昂（?—1040?），他相信神光的启示，上帝真正显圣是可能获得的。东方教会中的"Hesychasm"（静修）的神秘主义传统是从他发展而来的。这种神秘主义相信一个处于沉思冥想中的隐修者分有上帝本人的实体，并为永恒的光

① 亨德森：《历史文献选》第408、409页；鲁宾逊：《欧洲史选读》第1章，第292、293页。

环包围着，这光耶稣在他泊山上改变形象时显示过。提倡这种神秘主义——尤其在雅托斯(Athos)山的隐修院实行的，是最有才能的修士圣格列高利·帕拉马斯(1292—1359年)，他后来成为塞萨洛尼基大主教，并卷入了约翰·佩利奥洛格斯时的内战。

这一时代在东方宗教上的争论是由保罗派所引起。这一运动的起源及历史至今不清楚。他们称自己为基督徒，至于“保罗派”这一浑名显然是由于他们推崇使徒保罗，而不是像有时认为的那样，他们同撒摩沙塔的保罗真正有什么联系。这场运动似乎是由一位叫君士坦丁—西尔瓦努(Constantine—Silvanus)者发起，此人于650至660年间生于撒摩沙塔附近的马纳纳里(Mananalis)。一些类似于或直接发源于马西昂派和诺斯替派思想的古代异端信仰在这场运动中再现。虽然保罗派不接受摩尼教信仰，但他们也是二元论者，认为这个世界是由一种邪恶的力量所创造，不过灵魂是从善的上帝之国来的。他们承认《新约》，视之为公义上帝的启示，但很可能《彼得书信》除外。他们把基督看作是位由善的上帝派遣来的天使，因此是上帝收养的儿子。他的主要工作是教导。对隐修主义、注重外表的圣礼、十字架、圣像及圣徒遗物，他们一概加以否定。他们的牧师从事于巡回布道和“抄写”工作。他们不承认天主教的教阶体系，反对当时流行的正统宗教生活中的外在形式。 214

保罗派在东方帝国中发展似乎很迅速，并在亚美尼亚牢牢地扎下了根。由于受到正统派的迫害，他们相当重视军事力量，使人不敢藐视。君士坦丁五世于752年把他们中一批人移民到巴尔干半岛，以抵御保加利亚人。969年皇帝约翰·齐米西兹如法炮制，进行了更大规模的移民。他们似乎是那里鲍格米勒派的鼻祖，这派人的思想同他们的非常类似，而鲍格米勒派又对法国南部清洁派的发展影响甚大(见边码第228页)。保罗派被驱赶，只得到萨拉森人中避难，九世纪时，保罗派中有几支骚扰帝国边疆，甚至深入帝国内部，直到871年为巴齐尔一世皇帝所击败，他们

军事上的成功才受到永久性的挫折，但其宗教活动并未就此停止。

九世纪下半叶和十世纪，尤其是在约翰·齐米西兹（969—976在位）和巴齐尔二世（976—1025在位）统治时期，是东方帝国军事力量复兴时期。巴齐尔二世征服了保加利亚和亚美尼亚。十一世纪时，内部分裂及担心军队篡权削弱了帝国的力量，结果在塞尔拉克土耳其人兴起时，帝国毫无准备。1071年土耳其人侵占了小亚细亚的大部分，1080年他们又在离君士坦丁堡不到一百英里的尼西亚站住了脚跟。对基督教来说，这是巨大的损失，成为以后十字军东征的原因之一。

第十四章

基督教的传播

十世纪和十一世纪是基督教大发展时期，安斯加在斯堪的纳维亚诸国的工作（见边码第194页）成效甚微。斯堪的纳维亚基督教化经历了一个缓慢的、逐步的过程。汉堡大主教乌尼（918—936在位）效仿安斯加，但成绩也不大。这一工作后又由阿达尔达
215 格大主教（937—988）继续进行。在他的影响下，丹麦国王哈罗德·布鲁图斯接受了基督教，在丹麦建立了主教区。在哈罗德的儿子斯威恩（Sweyn）统治时期，异教又占统治地位，不过他于995年开始支持基督教。到了国王大卡纽特（1015—1035）统治时，丹麦才彻底皈依基督教，这位国王还统治了英国，并一度统治挪威。

挪威的情况同丹麦类似。在赫科恩一世（935—961在位）统治时，基督教在某些地方开始传播。丹麦国王哈罗德·布鲁图斯曾

派遣传教士去那里工作，但基督教在挪威永久确立则是在奥拉夫一世时期(995—1000在位)，他把英国布道者带到挪威。传教活动一步步发展到奥克尼、设得兰群岛、赫布里底群岛、法罗群岛、冰岛和格陵兰，当时这些地方都归斯堪的纳维亚诸国所有。奥拉夫二世(1015—1028在位)采用极端的做法在挪威强制推行基督教，以至自己被废黜，政权由卡纽特所控制；但他在基督教传统中却被尊为圣奥拉夫。挪威的基督教化最终由马格纳斯一世(1035—1047在位)完成。

自安斯加时期开始，基督教曾多次传到瑞典，但直到奥拉夫·斯克特科南国王统治时期(994—1024)基督教的地位才真正确立起来。这位国王于1008年受洗。但传教工作进展缓慢，约1100年才彻底消灭了异教势力。至于芬兰和拉普兰，两个世纪之后基督教才传播到那里。

十世纪时，经过种种努力之后，在匈牙利开国国王斯蒂芬一世(997—1038在位)统治时期，基督教才在该国真正确立。历史上，他被尊为圣斯蒂芬。967年，波兰大公爵米埃茨斯拉夫接受基督教信仰，1000年，国王博莱斯瓦夫一世(992—1025在位)建立了波兰教会，大主教区设在格温兹诺。但波美拉尼亚直到1124年至1128年间才基督教化。

刚才提到的基督教传教运动都是拉丁教会开展的。希腊教会在这一时期也大有扩展，它成功地使俄罗斯皈依了基督教。不过基督教在那里的起源至今不详，传教工作似乎早在福提乌斯当君士坦丁堡宗主教时(866)就已着手进行。俄罗斯王后奥尔加957年访问君士坦丁堡时受洗入教。基督教在俄罗斯的地位最后由符拉基米尔一世大公(980—1015在位)明确确立。他于988年受洗并强迫其臣民仿效他的榜样。俄罗斯教会的首脑是君士坦丁堡大主教任命的都主教。其主教区设在基辅，但1299年从基辅迁至符拉基米尔城，最后于1325年迁至莫斯科。



第五时期

中世纪后期

第一章

219

十字军

从很多方面看，十字军是中世纪最令人注目的事件。十字军兴起的原因是多方面的，强调经济影响的历史学家很可能把十一世纪非同寻常的艰难状况看作是一个主要原因。自 970 年至1040年间，约有四十八年是荒年。自1085年到1095年情况甚至更坏。人民普遍处境悲惨，社会一片动乱。这一时代各民族均已有较固定的势力范围，不可能再出现西罗马帝国崩溃、日尔曼人入侵时的那种民族大迁徙。但人们仍同样希望改变环境。

在这些经济条件的刺激下，整个十一世纪是宗教感情日益深刻的时期。其表现形式是隐修和禁欲，其特征是一种强烈的"修来世"的意识，认为今世充满不幸，追求天堂至福。这种日益增强的宗教热情成为一股改革教廷、支持对抗西门主义和尼古拉主义的力量，激励教会同帝国作长期斗争。改革运动搞得最出色，同主张改革的教皇关系最密切的地区，如法国、洛林和意大利南部，也是征募十字军战士的主要地区。这一时代的虔诚信徒完全相信圣徒遗物和朝觐具有重大价值。还有什么圣地能比耶稣降生、受死和复活之地更崇高？能比那地方的圣徒遗物更珍贵？自君士坦丁时代起，耶稣的降生地一直是朝觐的目的地。虽然自 638 年起耶路撒冷一直为穆斯林所占领，但实际上到那里朝觐的人始终络绎不绝，其间只有过短期中断。十一世纪时，朝觐者的数量超过以往任何时候，从1071年起，由于小亚细亚大部分地区以及耶路撒冷被塞尔柱土耳其人侵占，朝觐活动才不可能进行，圣地也遭到亵渎。

在这样一个时代，人们深信朝圣可以使灵魂受益，因此这些消息便不径而走。再者，当时在同穆斯林的争战中曾有几次取胜。1060年至1090年间，意大利南部诺曼人从穆斯林手中夺回了西西里。在卡斯蒂利亚的费迪南德一世（1028—1065在位）的领导下，基督徒开始从穆斯林手中重新征服西班牙，并初见成效。基督教能够驱逐伊斯兰教这种情绪在当时相当普遍。十字军战士无疑受对冒险的酷爱、对掠夺的热望、对扩张领土的渴求以及宗教上的仇视等世俗刺激的推动。但如果我们不同样明白地承认他们自认为自己所做的一切对他们的灵魂和基督都具有头等重要的意义，那我们就冤枉他们了。 220

十字军东征最初的推动力是东罗马皇帝迈克尔七世（1067—1078在位）吁请希尔德布兰帮助抵抗塞尔柱人。对这位伟大的教皇来说，这似乎预示着希腊教会和拉丁教会的重新联合，他于1074年着手组织十字军，当时他还能告知德国的亨利四世准备五万人马，指定恰当的将领统率。但由于主教叙任权之争迅速爆发，该计划受挫。实际上到了乌尔班二世时才又复兴这一运动，他在很多方面都继承了希尔德布兰的遗愿。

在君士坦丁堡，亚历克修斯一世（1081—1118在位）虽比他的前几任皇帝要有魄力些，但仍感到无力对付威胁着帝国的这些危险。因此他吁请乌尔班二世援助。1095年3月，乌尔班在意大利北部皮亚琴察召开的宗教会议上，接见皇帝钦使，答应给予援助，同年十一月，在法国东部克莱蒙召开的宗教会议上，乌尔班宣布十字军东征，其号召力之大、影响之深远几乎是前所未有的。在他思想中有一个扩大了的计划；十字军不局限于救援陷于困境的亚历克修斯，而要把整个圣地从穆斯林手中拯救出来。他号召所有基督教国家都参加这一运动，允诺完全赦免参加十字军东征者的一切罪过。这一号召马上得到热烈的反响。在宣传鼓动十字军东征的人中，最出名的莫过于“隐士”彼得了。他是亚眠或其附近地区的隐修士，早期的传说认为十字军的发起人是他，因为在鼓

吹者中他无疑是给人印象最深刻的，但由此把这一运动归功于他，他是当之有愧的，而且十字军运动一经发起后，他在十字军中的表现也没什么出色之处能足以证明他是领导者或是他勇气过人。

当时人们热情高涨，尤其以法国为甚，大群大群的农民，其中还有些骑士，在“身无分文者”瓦尔特，神父戈特沙尔克和“隐士”彼得带领下于1096年春出发。这些乌合之众在莱茵河沿岸的一些城市中屠杀了大批犹太人。这些人毫无纪律，抢劫成性，终于在匈牙利和巴尔干半岛遭到极其残酷的报复。彼得带领的一支人马虽到达君士坦丁堡，但当他们试图前往尼西亚时，遭到土耳其人攻击，几乎全军覆没。彼得本人免遭此难，后来参加十字军主力部队，历经这次远征的种种危险而得以幸存。

首次十字军东征实际上是欧洲封建贵族完成的。当时召集了三支大军。一支是来自洛林和佛兰德的队伍，首领为布荣的戈弗雷，此人虽不是十字军中最有才干的将领，却是这次远征精神上的英雄，因为他毫无利己之心，一心一意为实现十字军的目标而奋斗，赢得了大家的敬重。随同戈弗雷远征的还有他两位兄弟，鲍德温和尤斯塔斯。从法国北部来的几支部队由韦芒杜瓦的休及诺曼底的罗伯特率领。由法国南部来的一支大军由图卢兹的雷蒙(Raimond)伯爵指挥，在意大利的诺曼人也组织了一支装备精良的十字军，由塔兰托的博希蒙德(Bohemund)及其侄子坦克雷德统率。这些部队中，最早开拔的一支于1096年8月出发。统率这些人马的指挥官不止一个。乌尔班二世任命普伊的阿德马(Ademar of Puy)主教为教皇代表，阿德马指定君士坦丁堡为集合地。各部队都找捷径，于1096年冬、1097年春先后到达那里。这些部队毫无纪律，还提出种种要求，给亚历克修斯增加不少困难。

1097年5月，十字军开始围攻尼西亚，六月该城投降。7月1日在多里利翁附近同土耳其人交战又大获胜利，打通了穿越小亚细亚的道路。由于饥渴，部队损失惨重，结果到8月中旬才到达伊科尼翁。十月，十字军到达安提阿城下。经过一番艰苦的围

攻，于1098年6月3日才夺取该城。但三天之后，这些十字军反被土耳其统治者摩苏尔的克尔包加围困。此刻十字军处境危急，完全绝望。但6月28日，他们竟彻底打败克尔包加。不过一直到1099年6月，十字军才抵达耶路撒冷，7月15日攻占此城，大肆屠杀居民。1099年8月12日，十字军在阿什克伦附近彻底击败埃及援军，圆满地完成了这次东征。

在完成这一工作后，布荣的戈弗雷被推举为圣墓保护人。他于1100年7月去世，其位由比他能干的弟弟鲍德温继承。鲍德温曾在埃德萨设立了一个拉丁郡，现在则正式称王，号鲍德温一世(1100—1118在位)。这些从实行封建制度的西方来的十字军把这个国家也完全按封建制度加以划分和组织。除圣地外，还包括安提阿公国、的黎波里、埃德萨等伯国，但这些地区实际上都不受耶路撒冷国王的统治，是独立的。在城镇中，意大利人新建了许多重要的商业区，不过大多数骑士是法兰西人。在耶路撒冷行拉丁礼仪的宗主教领导下，该国分成四个大主教区和十个主教区，还建立了许多隐修院。

不久，一些军事修会成了这个王国最重要的支柱，其中之一是1119年由佩戎的雨果(Hugo de Payens)创建的圣殿骑士团。国王鲍德温二世(1118—1131在位)把圣殿附近的房屋赠给他们居住，并由此而得名。该团得到明谷的伯尔纳的热心支持，因此于1128年为教皇所批准，不久在西方赢得广泛的声誉。它的成员通常要发愿修道，发誓同异教徒作战，捍卫圣地，保护朝觐者。他们不是神职人员，而是平信徒。在某些方面，圣殿骑士团类似于现代的传教团体。那些同情十字军东征，但由于年龄或性别关系不能亲自参加的人，大量馈赠财物给该骑士团，以此通过它，由他人代表自己参加远征。由于赠送的财物极大部分是地产，圣殿骑士团不久就成了西欧的大土地所有者。他们的独立性及巨额财富成了王公贵族们妒忌的对象，尤其是在十字军东征结束时，他们原来的目标已落空后更是如此，以致1307年在法国遭到菲利普

222

四世（1285—1314在位）极其残忍的镇压。而在十字军运动结束前，他们一直是耶路撒冷王国的主要堡垒。

能与圣殿骑士团相匹敌者是医院骑士团，或称圣约翰骑士团，该团在许多方面同圣殿骑士团一样。查理曼曾在耶路撒冷建立了一座医院，但于1010年被毁。在第一次十字军东征前，意大利阿马尔菲的公民们又在此重建医院，并以离它不远的施洗约翰教堂的名字命名。后来该院院长普伊的雷芒德（1120—1160）把医院改建为军事修会，不过倒也没忽略对病人的职责。十字军时代以后，该骑士团迁往罗德岛（1310—1523），后来又搬到马尔它（1530—1798），但始终坚持同土耳其人斗争。第三个，也是组织较晚的骑士团是1190年由日尔曼人创建的条顿骑士团。不过自1229年以后，它的工作主要不在巴勒斯坦，而在普鲁士，即今天称为东普鲁士的地区。条顿骑士团是这一地区文明和基督教化的先锋。

尽管耶路撒冷王国由于封建割据而分裂，但在1144年之前，它还是取得相当大的成功，就在这一年，穆斯林占领了埃德萨，王国失去东北部的屏障。因此，当时威望飞达于极点的明谷的伯尔纳宣布进行新的十字军东征，并在1146年取得法王路易七世（1137—1180在位）和德皇康拉德三世（1138—1152在位）的支持。1147年开始了第二次十字军东征，但这次宗教狂热性远较第一次小，十字军大部分力量在小亚细亚即被消灭，而到达巴勒斯坦的部队在1148年试图夺取大马士革时遭到惨败。第二次十字军是场灾难性的失败，它的崩溃使西方对东方帝国产生反感，他们不分青红皂白地把失败归罪于东方帝国的王公诸侯们。

这个拉丁王国之所以能取得成功，原因之一是穆斯林内部发生争吵。但1171年库尔德人将军撒拉丁成为埃及的统治者。1174年他夺取了大马士革。到1183年，撒拉丁的疆土从北面、东面和南面包围了拉丁王国。如今耶路撒冷王国不得不对付一个统一的伊斯兰教。不久便产生了严重的后果。1187年7月，拉丁王国的军队在哈廷被击败，紧接着失去了耶路撒冷和绝大部分圣地。噩

耗传到欧洲，激起了第三次十字军东征（1189—1192）。这次十字军装备精良超过以往任何一次。一共三支大军，一支大军由当代第一流军人、德皇弗里德里希·巴巴罗沙（1152—1190在位）率领，另两支分别由法王菲利普·奥古斯都（1179—1223在位）和英王"狮心王"理查（1189—1199在位）带领。弗里德里希意外地在西利西亚溺水而死。德国军队由于失去他的有力领导而全然丧失战斗力。法王和英王之间又发生争吵，加上菲利普为推行自己的政治阴谋而迅速返回法国，使这次远征几乎彻底流产。阿克虽被收复，但耶路撒冷仍在穆斯林手中。

223

第四次十字军东征（1202—1204），就参加人数而言，是小规模的，但具有重要的政治和宗教影响。其兵源均来自法国北部称为香巴尼和布卢瓦地区以及佛兰德。当时人们深信，要收复耶路撒冷首先得征服埃及。因此，十字军便同威尼斯人讨价还价，以便把军队从海路运往埃及。由于无法交足运费，他们接受了威尼斯人提出的建议：十字军在途中停留，从匈牙利人手中为威尼斯夺取扎拉，以抵销所差运费。这他们确实做到了。如今又有一项更大的建议向他们提出：十字军在君士坦丁堡停留，帮助废黜篡位者亚历克修斯三世的帝位（1195—1203在位）。原被废黜的艾萨克二世之子亚历克修斯答应，如果十字军推翻这位篡位者，他将给他们一大笔钱并帮助他们完成这次远征。狡猾的威尼斯人看到这将给他们提供增加贸易的美好前景；而西方人对希腊人的憎恨在这里也起了一些作用。虽然教皇英诺森三世禁止十字军做这类偏离目标的事，但他们还是经不起诱惑。亚历克修斯三世轻而易举地被赶下皇座，但另一个亚历克修斯却没有实践诺言，于是十字军伙同威尼斯人于1204年占领君士坦丁堡，大肆劫掠城中财宝。最渴望劫掠的东西莫过于教堂中的圣徒遗物，他们把这些遗物带到西方，使西方的崇拜之地增色不少。佛兰德的鲍德温当了皇帝，东方帝国大部分地区都按封建制度分封给了西方骑士们。威尼斯获得一大片土地，并垄断了贸易。在君士坦丁堡任命了一位

拉丁宗主教，希腊教会被置于教皇管辖之下。东方帝国虽仍存在，但直到1261年才重新夺回君士坦丁堡。这次拉丁人的征服是灾难性的，它极大地削弱了东方帝国，扩大了希腊和拉丁基督教间的仇恨。

在这期间发生了一件令人悲伤的插曲，即1212年的"儿童十字军"。法国一位牧童斯蒂芬和德国科隆的一个男孩尼古拉召集数千名儿童组织十字军。他们稀稀拉拉地前往意大利，途中大部分被拐卖到埃及为奴。此外还组织过好几次十字军。1218年至1221年间远征埃及的十字军最初虽取得一定的胜利，但最后仍以失败告终，通常把这次远征称为第五次十字军东征。最令人奇怪的是第六次(1228—1229)十字军东征。具有自由思想的德皇弗里德里希二世(1212—1250在位)于1215年就立誓组织十字军东征，但一直不急于实践其誓言。1227年，他终于带领人马出征，但不久便折回，他似乎真正有病，但教皇格列高利九世(1227—1241在位)认为他临阵脱逃，加上其它原因仇恨他，于是把他革除教籍。

224 弗里德里希不顾自己被革除教籍，仍在1228年带兵出征。第二年，他同埃及的苏丹签订条约，取得了耶路撒冷、伯利恒和拿撒勒以及一条通往海岸的通道。耶路撒冷再次为基督徒所有，但到1244年该城便永远丢失了。十字军精神此时已几乎全部耗尽，虽然法王路易九世(圣路易，1226—1270在位)曾于1248—1250年发动对埃及的远征，但损失惨重，他本人成了阶下囚。1270年他又进攻突尼斯，在战斗中丧命。最后一次较大的东征是由英国爱德华王子——不久成为英王爱德华一世（1272—1307在位)——于1271和1272年发起的。1291年以后，拉丁王国在巴勒斯坦占有的最后一块土地也丧失了。这样，十字军运动便告结束，虽然人们继续谈论组织新的远征几乎达两世纪之久。

从目的看，历次十字军都失败了，没有永久夺回圣地，就连是否大大延缓了伊斯兰教的推进都值得怀疑。远征中生命和财富的损失是惨重的。虽然十字军的发起是出于高度的虔诚精神，但

自始至终他们的行为很不光彩，互相争吵，各怀鬼胎，个人道德表现卑下使这一运动蒙上了耻辱。然而，如果我们考察一下十字军的间接影响，就会对其价值作出完全不同的估计。文明是由相当复杂的因素造就而成的，以致很难把精确的价值归之于单纯的几个原因。如果这一时期没有十字军东征，欧洲也会取得进步，但经历了这场运动之后欧洲的变化是如此显著，以致会不可避免地得出这样的结论：十字军运动是影响欧洲文明最大的一个因素。

由于十字军东征刺激了商业的发展，意大利北部的城市以及穿越阿尔卑斯山和沿莱茵河一些重要商道上的城市繁荣起来，具有重要地位。十字军东征使一些人丧失了封建制度下的土地和财产，因而大大促进了城镇中一种新的政治势力——"第三等级"的形成，尤其以法国为甚。在此期间，西方人思想境界大开，成千上万在极其愚昧狭隘的环境中长大的人，同东方的壮丽城市和古代文明发生接触，到处出现了智力的觉醒。这一时期，中世纪神学发展到其顶峰——经院哲学。在教会内外都可以看到群众性的伟大宗教运动。大学也发展起来了。近代的本国语文学开始繁荣。艺术上的一项伟大发展，即被误称为哥特式建筑的法国北部的民族建筑取得了辉煌成就。十字军时代的欧洲比以往的几个世纪更觉醒、更文明。哪怕只承认十字军是取得这一成果的一个原因，它们所花的代价也是值得的。

第二章

225

新兴宗教运动

第一次十字军东征的时代是对宗教日益热忱的时代，其表现为出世思想、禁欲主义、神秘主义的虔诚以及强调隐修生活。由于长期对西门主义和尼古拉主义抨击，群众不再同情常被指责为“世俗的”普通神职人员，转而同情隐修士，把他们视作宗教理想的真正代表。在一定程度上，克吕尼运动已没落。该派在取得了非凡的成功后，生活奢侈起来，因此新的宗教社团相继兴起，其中最重要的是西多会。此修会在十二世纪居统治地位，正如克吕尼运动在十一世纪盛极一时那样。

西多会也像克吕尼会那样，起源于法国。蒙蒂埃（Montier）隐修院本尼狄克修士罗伯特鉴于当时隐修生活纪律松弛，于1098年在离第戎不远的西多旷野创建了一座纪律极其严格的隐修院。创建西多隐修院的目的，从一开始就是追求一种奋发克己的生活。其建筑、用具、甚至礼拜的环境都具有最朴素无华的特点。其隐修士尽量节衣缩食，采用本尼狄克会规，但在克己方面远较一般本尼狄克会修士有过之而无不及。在第三任院长英国人斯蒂芬·哈丁(Stephen Harding，1109—1134）治下，西多隐修院的影响迅速扩大。在他领导下到1115年已建立了四所分院。自此以后，西多会在整个西欧迅速发展。到1130年，西多会隐修院有三十所。到1168年已达288所，一个世纪之后，增至671所。所有这些隐修院均受西多隐修院院长管辖，他每年召开一次由各分院院长参加的年会。他们的注意力大部分放在农业上，而对教育和教牧工作则不太重视。他们的理想是脱离当世、沉思冥想以

及仿效“使徒的贫困”生活。

西多会最初取得的成功多半要归功于伯尔纳(Bernard, 1090—1153)的影响，他是那个时代宗教影响力最大的人物，一般人认为他是中世纪主要圣徒之一。他生于第戎附近的枫丹，祖上是骑士；他从其母那里继承了一种深刻的宗教气质。他很可能是在1112年进西多隐修院的，在他的规劝下，另有三十人同他一起进入该隐修院。1115年，他离开该院，前往明谷，在那里建立了一座西多会隐修院，尽管教会多次提拔他担任显赫职位，但他一概拒绝，一直任明谷隐修院长至死。他把自己彻底奉献给上帝，他的主要动机是对基督的爱，虽然他实行极端的隐修苦行，但他的这种爱是福音精神的表现，以至赢得路德和加尔文的热烈赞扬。对基督作神秘的沉思默想是伯尔纳的最高精神享受。这种方式不仅确定了他自己的虔敬类型，而且还为那个时代大多数人规定了一种较高尚的表现方式。人们尤其敬佩伯尔纳的是他的道德影响力，他的品格一贯如一，这些更增添了他言行的份量。 226

伯尔纳一生讲求行动，因此他的活动不可能限制在隐修院内。他是那个时代最出色的布道者，也是历代最伟大的布道者之一，他能深深打动所有听道者，不管他是来自哪一个社会阶层。他通信广泛，讨论当代问题。他被公认为教会最杰出的人才，为了教会的利益，他到处奔走。1130年两派枢机主教分别选出两位教皇，英诺森二世(1130—1143在位)和阿纳克利特斯二世(1130—1138在位)，伯尔纳尤其为调停教廷的这一分裂作出了贡献。伯尔纳在组织不幸的第二次十字军东征(见边码第222页)中的主导作用前面已经提到。一位明谷隐修院前修士当选为教皇，称尤金三世(1145—1153在位)，这似乎进一步证实了伯尔纳对教廷的影响力，虽然犹金的所作所为许多都是伯尔纳所不喜欢的。他的主要作品、教会学论文《审思篇》是写给尤金的，他在文中批评了教廷的政治野心。他维护正统，并劝服别人接受正统。例如，1140年在桑斯城举行的宗教会议上谴责了阿伯拉尔(见边码第241页)，

并得到了教皇赞同，此事即是他所促成。1145年，伯尔纳向法国南部异端派布道，曾一度取得成功。他于 1153 年去世，为当代最著名的人物，死后哀悼他的人也最多。

令人奇怪的是，伯尔纳提倡的禁欲和出世思想却由他深恶痛绝的布雷西亚的阿尔诺德(？—1155)为代表。伯尔纳虽然终生谨守“使徒式贫困”，但他并不根本反对当时的教阶组织，对教会行使世俗权力也不敌视。阿尔诺德比他更激进。他生于布雷西亚，曾到法国求学，以后在故乡当神父。他主张严格苦行，因此提出神职人员应放弃一切财产和世俗权力，认为只有这样，才能成为基督的真正门徒。在英诺森二世同阿纳克利特斯二世斗争期间，他在布雷西亚赢得了大批追随者，但以后被迫到法国避难，在那里他同阿伯拉尔结为知己，并由于伯尔纳的鼓动，他同阿伯拉尔一起受到桑城宗教会议(1140年)的谴责。伯尔纳还促成法国把阿尔诺德驱逐出境。1143年罗马贵族推翻了教皇的世俗统治，恢复了他们所认为的元老院制度。阿尔诺德于是来到罗马，与其说他是政治领袖，倒不如说他是位宣传“使徒式贫困”的传道人。1145年，尤金三世恢复了阿尔诺德教籍，但到 1147 年阿尔诺德及罗马人把尤金赶出罗马。直到另一位很有才干的教皇哈德良四世(1154—1159)登位，阿尔诺德一直是位罗马很有影响的人物。哈227 德良是迄今为止登上教皇宝座的唯一的英国人。他于1155年颁布禁止在罗马城举行宗教仪式的命令，迫使罗马人驱逐了阿尔诺德；他还同德国新皇帝弗里德里希·巴巴罗沙(1152—1190在位)达成一笔交易，让他除掉阿尔诺德，条件是为其举行皇帝加冕礼。1155年，阿尔诺德被处绞刑，尸体被火焚。虽然他被指控为异端分子，但所列罪状含糊其词，似乎缺乏实质性内容。阿尔诺德真正的过错是他攻击教会拥有财富和行使世俗权力。

十二世纪初，在法国南部出现了一位远较阿尔诺德更为激进的传道人——布鲁伊的彼得，关于他的出身和早年生活所知甚少。他主张严格的禁欲主义，同时还反对婴孩受洗，反对任何形

式的圣餐礼，否定一切宗教仪式，甚至否定教会建筑，反对用十字架，认为十字架是耶稣受难的工具，不应该受尊重，而应该受诅咒。彼得也反对为死者祈祷。可能在1130年至1135年间，确切日期已不可考的某一天，他在圣吉列(St.Gilles)焚毁十字架，激怒了群众，被一群暴民烧死。还有一位叫“洛桑的”亨利者，此人据说是彼得的弟子，实际上几乎同彼得没什么共同处，他曾是本尼狄克会修士，卒于1145年以后，自1101年至他去世时止，他在西方，特别是在法国南部布道，拥有大批追随者。他尤其注重宣传禁欲主义的正当性，在古代多纳图派精神影响下，他否认由不称职的神职人员所施行圣礼的有效性。他检验神职人员是否合格的标准是禁欲生活和使徒式的清贫。他以此为标准，谴责那些富有而追逐权势的神职人员。阿尔诺德、彼得和亨利一直被公认为宗教改革前的抗议派。这样作实际上是误解了他们。他们的得救观念从根本上看还是中世纪的。他们对神职人员生活的世俗方面批判之严厉达于极点，他们的批判态度为当时人所普遍赞同，在伯尔纳的生活和教义中都已有所表现，只不过较为保守罢了。

第三章

反教会派。卡特里派和韦尔多派。异端裁判所

罗马帝国后期兴起的摩尼教——奥古斯丁曾信奉该教（见边码第98、161页）——在西方似乎从未完全绝迹。后来保罗派和鲍格米勒派(见边码第213页)遭到东罗马帝国的迫害，被赶出保加利亚，流落到西方。十字军运动促进了东、西方之间新的交往，这些因素刺激了摩尼教的发展。结果形成了一种新摩尼教。 228

其信徒被称为卡特里派，意谓"纯洁派"。由于法国南部的阿尔比是该派的主要基地之一，故又称阿尔比派。卡特里派在促成和伴随十字军运动的禁欲主义和狂热冲动的刺激下，发展迅速，甚为活跃。该派在欧洲许多地区均可见到，但其主要活动地区是在法国南部、意大利北部和西班牙西部。伯尔纳曾亲自去法国南部，试图使他们皈依，但未成功。他们对第二次十字军东征惨败（见边码第 222 页）后教会由此而产生的种种问题进行了批判，深得人心，信徒人数急剧增加。1167 年他们已能够在图卢兹附近的圣费利克斯德卡拉曼(St. Felix de Caraman）召开一次具有广泛代表性的会议。在该世纪末以前，他们已在法国南部赢得大批，甚至很可能是大多数居民的拥护，并得到当地王公们的保护。在意大利北部，该派信徒也多。1228年，仅在佛罗伦萨一地就有将近三分之一的居民是卡特里派。到 1200 年，该派对罗马教会已构成了极大危险。在这场运动中，当时的禁欲主义精神得到充分表现。他们对教会的财富和权力批判之激烈达到了完全否定教职和教权的程度。

像古代摩尼教使徒那样，卡特里派也是二元论者。鲍格米勒派和意大利许多卡特里派都认为善的上帝有两个儿子，即撒旦和基督，长子撒旦反叛上帝而成为恶势力的头领。法国的卡特里派则普遍认为有两股永恒的势力，一股为善，另一股为恶。该派信徒一致认为，这个物质世界是恶势力创造的，从善的上帝的国度中俘虏来的灵魂被禁锢在这个世界中。一切罪中最大的罪——亚当和夏娃的原罪，就是人类的繁殖，因为它增加了许多禁锢灵魂的牢房。得救要靠改悔、禁欲和"安慰礼"。这种安慰礼就像教会的受洗，具有赦罪、使人回到善的上帝国度的功效。授这种礼仪时，一位已受过此礼的人用双手连同《约翰福音》一起放在受礼人头上。这样就能成为使徒的真正继承者。信徒接受"安慰礼"后即变得完全，成为perfectus(完人)；为避免失去这恩典，从此必须独身、不得起誓、不得拥有财产、不吃肉、牛奶或鸡蛋，因为这

些都是繁殖这一大罪的产物。"完全的信徒"在法国称为"善人"(bons hommes)，是加特里派的真正神职人员。他们中还有"主教"和一位"教皇"。至今无法确知他们的权力等级的划分情况。他们有一种实际的信仰，允许大多数信徒，即"credentes"或称"信仰者"结婚，拥有财产，享受世间一切荣华富贵，甚至在表面上可以遵奉罗马教会，只要在临死前接受"安慰礼"，照样可以得救。大多数卡特里派教徒认为，未受安慰礼而死去的人将重新投胎为人，甚至投胎为动物，到最后，他们也将得救。这些"信仰 229 者"似乎并不总能完全了解这一体系的教义。

卡特里派大量地使用《圣经》，翻译《圣经》，声称他们的教义是在《圣经》中发现的。该派中有些人全然否定《旧约》，把它看作是恶势力的著作；另有些人接受《旧约》中的《诗篇》和《先知书》。他们一致认为《新约》是出自于善的上帝。由于世间一切物质的事物都是邪恶的，基督不可能具有真正的身体，也没有真正死过。因此，他们否定十字架。圣事也都具有物质成分，也是邪恶的。用恶势力创造的物质去建造和装饰教堂是对善的上帝的污辱。卡特里派礼仪非常简单。他们读《圣经》，尤其是《约翰福音》，把它看作全部《圣经》中最有灵性的一卷。接着是讲道。然后"信仰者"向"完全的信徒"下跪敬拜，认为圣灵与后者同在。后者又反过来为前者祝福。礼拜中，只用主祷文。在许多地方每月举行一次会餐，就像圣餐礼那样祝圣面包。这一运动的研究者定会发现，它保存了许多有趣的古代基督教礼仪，正统派和异端派的兼而有之。一般而论，"完人"似乎男女皆有，他们正直、道德上一丝不苟，受迫害时临危不惧。毫无疑问，他们确实有一股力量，赢得了成千上万人，尤其是社会下层各行业群众的归顺。

韦尔多派与卡特里派不同，他们开初并不有意敌视教会，如果他们得到妥善的对待，很可能永远不会同教会分裂。1176年，里昂一位富商韦尔多深受一位吟游诗人所唱的圣亚历克修斯献身故事的感动，便请求一位神学大师给他指明"通往上帝那里的最

佳道路”。这位神学家便引述了隐修主义的金科玉律："如果你要达到更完全的地步，你得去卖掉你所有的产业，把钱捐给穷人，就会有财富积存在天上；然后来跟从我。"[①] 韦尔多于是把这一忠告切切实实付诸实践，他给妻子和女儿们留下适量财产，把其余的都捐给了穷人。他决心完全按照基督对信徒的吩咐去做。[②] 他按耶稣的指示穿着，靠别人施舍为生。为更好了解自己的责任，他设法搞到一部《新约》的译本。他的行动给他的朋友们留下深刻印象。他们认为这才是真正的"使徒式的贫困"。到1177年，有一些男男女女参加他的活动。这个小团体通过宣讲悔改之道，进一步执行基督的指示。他们自称"灵性贫乏的人"[③]，1179年，他们请求第三次拉特兰会议准许他们传道。该会议虽不认为他们是异端派，但把他们视为一批无知的平信徒。教皇亚历山大三世（1159—1181在位）拒绝批准。这导致他们采取断然的行动。就我们现在对韦尔多晚年历史的了解，他的性格即令不固执，至少也很果断。他认为教皇的拒绝是以人的意志反对上帝的意志。他同他的伙伴继续传道。由于他们拒不服从教会的决定，因此在1184年被教皇卢修斯三世（1181—1185在位）绝罚。

230

教皇的这些不明智做法不仅迫使韦尔多派违背自己意愿地脱离了教会，而且还给他们增添了一大批信徒。当时在米兰及其附近有一个下层群众的组织，称"卑微派"，他们共同过着一种悔罪的生活。亚历山大三世也禁止他们单独举行集会或讲道，他们拒不服从，也于1184年被绝罚。这个伦巴德人卑微派中有相当大一部分因此加入了韦尔多派，接受韦尔多的领导。韦尔多派早期的诸特点便迅速发展。其中最主要的是以《圣经》，尤其以《新约》为信仰和生活的唯一准则。不过他们都用中世纪的眼光来读《圣经》。对他们而言，《圣经》是律法书——其中每一细小的规定都

① 《马太福音》第19章第21节。

② 《马太福音》第10章。

③ 很可能出自《马太福音》第5章第3节。

必须逐字逐句遵照执行。他们大段大段地背诵《圣经》。按照他们所认为的《圣经》中的教训，他们两人为一组到各处布道，穿着简单的羊毛袍子，赤着脚，或穿便鞋，全靠听道人的馈赠为生，星期一、三、五禁食，不宣誓、不杀生，除了主祷文及谢饭感恩祷告文外，其它祈祷一概废除不用。他们也听忏悔、集体举行圣餐礼，也任命其成员担任神职人员。他们不为死者作弥撒与祈祷，否认有炼狱，认为这些都不合《圣经》的教导。他们认为由不称职的神职人员施行的圣礼无效。他们相信秘密祈祷比在教堂的祈祷效力更大。他们维护由男女平信徒布道的做法。他们也有主教、神父和执事，整个派别之上还有一个首领，称教长（rector）。第一任教长是韦尔多本人，以后则选举产生。除了本派内的人，即完全加入这派的人外，不久他们还发展了一支同情分子的队伍，称为“朋友”或“信仰者”，从这些人中补充其正式成员，不过这些人在表面上仍同罗马教会保持联系。这种发展，大部分似乎是紧接在 1184 年他们遭绝罚之后形成的。该派虽然在很多方面仿效卡特里派，但他们却反对前者，并自认为同卡特里派理所当然存在着极大的区别。

由于看法上有分歧，加之感到韦尔多管理专断，到1210年加入韦尔多派的伦巴德人从中退出。虽在韦尔多死后于 1218 年曾试图重新联合他们，但未成功。这两个派别从此互相疏远。极有才干的教皇英诺森三世（1198—1216 在位）又加深了这些争端。他于1208年支持组织公教穷人团（pauperes catholici），把韦尔多派的许多做法置于教会严格的监督下加以实行。韦尔多派中许多人因此回到罗马教会。尽管如此，该派仍在发展。不仅在其发源地，231 而且在西班牙北部、奥地利和德国都有他们的踪迹。后来他们受到的镇压逐渐加剧，只得把主要活动中心转移到都灵西南部的阿尔卑斯山谷地带，至今还能在那里找到该派信徒。宗教改革运动时，他们欣然接受改革派的原则，成为彻底的新教徒。在现代宗教自由的情况下，他们在意大利许多地区努力开展工作，甚有成

效。他们的历史是一部英勇忍受迫害的历史——一部极可歌可泣的历史，他们是现代仅存的中世纪宗派，只不过他们原有的理想和规矩有了许多改变。

到十三世纪初，罗马教会在法国南部、意大利北部和西班牙北部的局势未定。通过传教使卡特里派和韦尔多派皈依的种种努力大多早已失败，因此认为必须对他们采取严厉措施。早在1181年，教皇亚历山大三世（1159—1181在位）就命令组织十字军去镇压支持卡特里派的贝齐埃尔子爵，但未获成功。在英诺森三世（1198—1216在位）统治下，一场风暴爆发了。由于对该派的种种传教努力均归失败，加之1208年教皇使节卡斯特劳（Castelnau）的彼得遭杀害，英诺森三世便组织十字军镇压法国南部的异端派。这次镇压正合法国国王的心意，因为当地贵族闹独立，不受国王管辖。教皇和国王利害关系既然一致，于是便发动一场为时二十年之久的毁灭性战争（1209—1229），粉碎了法国南部的贵族势力，城市被毁，乡村荒废。加特里派的捍卫者们或势力被削弱，无力抵抗，或被迫加入教会，否则即遭绝灭。

这场战争一结束，便于1229年在图卢兹召开了一次很重要的宗教会议。由于卡特里派和韦尔多派大量使用《圣经》，所以这次宗教会议规定除《诗篇》和包括在每日祈祷书中的那些段落外，禁止平信徒拥有《圣经》，并通告废除一切《圣经》译本。这个教令实际上虽是地方性的，但出于同样的考虑，在西班牙和其他的地方发布了类似的禁令。不过在整个中世纪并没有发布不让平信徒读《圣经》的普遍性禁令。

图卢兹宗教会议采取的第二个具有重要意义的行动是开始系统地建立异端裁判所。中世纪早期对于惩处异端的问题一直没有确定的办法。有许许多多犯异端罪者被统治者、教会人士或暴民处死——一般都烧死，但教会上层人士对此持反对意见。后期的罗马皇帝对摩尼教徒处以死刑，而现在既然把卡持里派视作同摩尼教一样，因此对他们施加这种惩处便得到罗马法的认可。1197

年阿拉贡国王彼得二世命令火焚异端分子。教皇英诺森三世(1198—1216在位)认为异端分子是上帝的背叛者，其罪行远较背叛国王者大。但对异端的审查到当时为止还未加以组织化。图卢兹会议着手进行这项工作。而教皇格列高利九世(1227—1241 232 在位)迅速使该工作趋于完备。他把发现异端的工作交给主要从多米尼克会修士中选拔的异端裁判员(成立该修会的宗旨复杂)。异端裁判所发展迅速，成为一个最令人生畏的机构。它审理的程序是秘密的，告发者的姓名不向被告透露。根据1252年英诺森四世的一道通谕，被告可能受到严刑拷打。被告一经定罪，财产即被没收，为世俗当局所瓜分，这种办法使人经济破产，极为狠毒。毫无疑问，正是由于这一原因，迫害异端之火才经久不灭，四处蔓延。卡特里派仅在一个世纪多一点的时间内即被彻底消灭，而韦尔多派大受镇压，这些成绩的取得多亏异端裁判所的工作以及下面即将论及的另一些较值得赞许的办法。异端裁判所早期取得了成功，这在很大程度上决定了罗马教会在宗教改革时期也坚持用异端裁判所来对付改革运动。

第四章

多米尼克派和法兰西斯派

卡特里派和韦尔多派对中世纪教会有着深远的影响。为了对付他们，教会需要有一批在献身精神、禁欲生活和热情上不逊于他们，而在学识上胜过他们的传道人，这就产生了多米尼克会。韦尔多派之繁荣昌盛在于他们坚守“使徒式的贫困”，字字句句按基督的教导办，在这样的气氛中，法兰西斯会也应运而生了。这两个修会是中世纪隐修主义中的最高表率。阿西西的法兰西斯是

中世纪虔诚生活的最高、最鼓舞人心的代表。

多米尼克(Dominic)是卡斯蒂尔的卡拉罗加(Calaroga)人，生于1170年。他是帕伦西亚地方才气横溢的学生，是位有深刻宗教精神的青年，后在离马德里九十英里的奥斯马隐修院任法政牧师。自1201年起，他同具有同样精神的奥斯马主教西塞维多的迪耶果结为朋友。1203年，这两人为政治事务在法国南部旅行，当时卡特里派在该地最为得势。他们发现罗马传教士在那里遭到蔑视。1204年，在蒙彼利埃会见这些传教士领袖时，迪耶果极力主张全面改革传教方法。只有传教士们象卡特里派的“完人”那样自我克制、谨守“使徒式的贫困”，热心传道，才能使那些迷途者回到罗马教会的怀抱。传教士们听了这位主教的劝勉很受感动，于是尽力按他的忠告实施。1206年在离图卢兹不远的普卢伊尔(Prouille)主要为皈依的原卡特里派妇女开办了一座女修院。至此领导这工作的好象一直是迪耶果，但后来，他不得不回到他的教区，并于1206年去世。此后，这一工作便由多米尼克继续。在大规模的反卡特里派战争的风暴中，这种工作的开展也大受阻碍。多米尼克一度受主教职位的诱惑想放弃这徒劳无益的工作，但他最终还是坚持下来了。他要以使徒保罗为榜样，要通过传道赢得民心。他周围逐渐聚集了一批志趣相投的人。1215年，朋友们在图卢兹赠给他一座房屋。同年多米尼克去罗马列席第四次拉特兰会议，谋求教皇同意他创立一个新修会。虽然他的工作得到教皇的表扬，但创立修会一事未获批准，此时他只能采取所谓圣奥古斯丁“会规”。1216年，教皇霍诺里厄斯三世(1216—1227在位)承认了他的修会，于是多米尼克会正式建立。

甚至就在1217年，当这新修会的人数还很少时，多米尼克就决心派人到各地传教。为了影响未来的教会领袖们，他首先派遣他们去几个大教育中心：巴黎、罗马和波洛尼亚。多米尼克会发展之快令人惊异。1220年在波洛尼亚举行了第一次全会。在法兰西斯会榜样的影响下，多米尼克会也采取了行乞方式——甚至会

士每天的食物也应该靠乞讨获得。就在这次会议上，或下一年度的会议上制订了“布道修会”章程，普通称为多米尼克会章程。为首的是一位“总会长”，由全体会议选举产生，原为终身制。传教地区被划分成“省”，每省由一位“省分会会长”负责，他们由省级会议选举产生，任期四年。每一隐修院自选本院“院长”，任期也为四年。全会由“总会长”和各“省修会会长”以及各省推选的一名代表组成。因此这种体制是集体制与代表制的巧妙结合。该修会有男修院，也有女修院，但女修士不参加传道工作，不过后来她们开展了大规模的教学活动。

多米尼克死于1221年。那时修会已拥有六十处会址，分布在普罗旺斯、图卢兹、法国、伦巴底、罗马、西班牙、德国和英国等八个教省内。并且在此之后多年又有迅速发展。多米尼克会向来热心于学术活动，强调传道和教学，尤其注重在有大学的城镇中活动，不久在许多大学中便有他们的会士担任教职。神学家大阿尔伯特、托玛斯·阿奎那、神秘主义者爱克哈特和陶勒尔，改革家萨伏那洛拉等只是多米尼克会名人录中少数几位伟大人物而已。他们的学识导致他们被雇佣担任宗教裁判员，而他们的学识被用在这方面并不是多米尼克理想的组成部分。传说多米尼克自称是宗教裁判员，这纯系无稽之谈。他要效法他的榜样保罗，通过传道来争取人心。为达到这一目的，他甘愿作出任何牺牲，实行严格的禁欲生活，这样他派出的传道人才容易为听道者所接受。显然，多米尼克的目的是要建立起一个谦卑的、自我牺牲的修会，但高度的知识化使该修会比较具有贵族气。多米尼克会正如韦尔多派实际表现的那样，强调为他人而工作，堪称这方面的代表。他的理想并不是脱离尘世沉思默想，而是在人们需要时接近他们。

234

虽然多米尼克本人和多米尼克会备受尊重，但人们对法兰西斯会，尤其对该会的奠基人的敬意甚至更大。多米尼克是个无可指责的青年，是严肃克己的传道人，他总是在盘算怎样才能最有

效地打动人心，为了达到这一目的，他以赤贫为手段，其吸引力比起法兰西斯就大为逊色了。法兰西斯是位快活的、无忧无虑的青年，他把自己的一切都奉献给基督及人类，他采取赤贫的生活方式不是为劝人听他所传信息，而是作为效法基督的唯一方法。从这位阿西西的法兰西斯身上，人们不仅看到了中世纪最伟大的圣徒的形象，而且把他看成是属于各时代、属于普世教会的最伟大的圣徒，因为他具有赤诚的愿望，要在人类可能做到的一切事情上效法基督。

法兰西斯(Francis)原名乔万尼·伯纳多尼，生于1182年，是意大利中部阿西西的一个呢绒商的儿子。法兰西斯是他的爱称，不久便取代了受洗时取的教名。他的父亲是位严肃的商人，看到儿子带着一帮青年伙伴胡闹作乐很不高兴。法兰西斯曾站在阿西西普通人民一边参加反对贵族的战斗，在佩鲁贾一战中战败被俘，当了一年囚徒，但这一经历并没使他的生活发生任何变化。一场重病又开始发展了他性格的另一面。他参加了远征阿普利亚的军队，但中途退出，原因至今不详。他的皈依是一个逐步的过程。“当我还生活在罪中时，看见麻疯病人就令我难受。但主亲自引领我到他们中，我对他们便产生了怜悯之心。在我离开他们时，过去那种使我难受的感觉一变而为甜密而舒适之感了。”① 像基督那样的怜悯心是法兰西斯翻然悔改后新性格中首先反应出来的特征。他去罗马朝觐时感到听见了上帝的指令，要他去重建已倾覆的上帝的大厦。为切实执行这一指令，他卖掉其父货栈里的货物，用卖得的钱重建阿西西附近已毁坏的圣达米安教堂。他的父亲对他这种不顾商业利益的做法极为憎恨，于是把他带到主教面前要剥夺其继承权。但法兰西斯声称，从今以后他除了天父外没有父亲了。此事很可能发生在1206年或1207年。

在其后的两年间，法兰西斯在阿西西及其周围地区漫游，帮

① 《法兰西斯遗书》。该遗书很能说明他的精神和目的。见鲁宾逊：《欧洲史选读》第1章第392—395页。

助那些不幸的人重修教堂，其中他最喜爱的是在该城外平原上的波蒂温库拉(Portiuncula)教堂。1208年2月24日，该教堂做礼拜时诵读了基督吩咐使徒的话①，这些话就像号角般召唤他去行动，正如当年召唤韦多尔那样。他要去布道，宣传悔改和天国，他身无分文，穿最朴素的衣服，吃施舍的东西。他要效法基督，服从基督的指令，过赤贫的生活，要有基督那样的爱心，谦卑地服从作为基督代表的神职人员。“至高的上帝启示我，应该按照神圣福音的典范生活。”一批志趣相投的人集合在他周围。他给他们制订了一个“规则”，其内容无非选自基督对门徒的吩咐。他带着这一规则以及十一、二名伙伴一同去见教皇英诺森三世，请求批准。实际上这一请求同1179年韦尔多所提的一样，而韦尔多当时却未获准。而英诺森此时正设法争取某些韦尔多派人回到教会中，因此没有拒绝法兰西斯的请求。这一团体的成员此后自称阿西西的改悔会派，1216年法兰西斯将这一名称改为小兄弟会或卑贱兄弟会，从那时起人们都这么称呼他们。 235

法兰西斯的修会是一批效法基督者的团体，通过“爱”结合起来，过一种极端贫困的生活，因为法兰西斯相信只有这样，才能脱离尘世，真正跟随基督。他们两人一组到各地传道，教人悔改，他们经常吟唱，帮助农民干活，照顾麻疯病人和流浪者。“让那些没有手艺的人学一种手艺，不是为了挣得辛苦劳作的工钱，而是为了树立好榜样不致游手好闲。如果我们工作而得不到报酬，让我们求助于主的饭桌，挨门挨户乞讨面包。”② 不久，制定了意义深远的传教计划，由于该修会发展迅速，使计划有可能实行。法兰西斯因病未能到西班牙深入伊斯兰教徒中传教，后来他跟在一支十字军远征军之后，于1219年到达埃及，并真的在苏丹面前传道。

法兰西斯本人缺少组织才能。这个自由结合的团体人数发展

① 《马太福音》第10章第7—14节。

② 《法兰西斯遗书》。

极快。原来适合于少数志趣相投的兄弟们的会规，不久由于该团体人数猛增至数千，这些规则便无法满足需要。改革势在必行。很有组织天才的奥斯蒂亚枢机主教乌格利诺，即后来的教皇格列高利九世(1227—1241在位)大大推进了这一工作。他本来就同法兰西斯交往甚密，法兰西斯曾任命他为社团的“保护人”。在乌格利诺和科托纳的修士伊利亚斯的影响下，该社团迅速发展成一个完全的隐修院修会。由于1219年和1220年法兰西斯在埃及和叙利亚，从那时起他便不算法兰西斯会的真正领导人。1221年采用了新会规，1223年又采用了第三种会规。最后的会规不再强调布道，而把乞食列为规定的活动，不允许有例外。1219年已成立教省，每省由一位“省干事”主管。1220年，教皇指示，修士必须服从修会工作人员，建立了隐修见习期制度，规定服装，隐修誓愿不得废止。

236

很可能这些改革大部分是不可避免的。但它们毫无疑问使法兰西斯苦恼，虽然是否像人们通常认为的那样深，尚属疑问。他一向对教会权威毕恭毕敬，看来对这些改革更多的是觉得懊丧，而不是采取实际的反抗行动。他逐渐脱离尘世，沉浸于祈祷和吟唱中。他对自然的爱远较他那时代的人深刻，这时表现得最为明显。他身体越来越虚弱，渴望着与基督同在。他身上有伤疤，人们相信这是基督受伤的再现。至于这些伤疤如何得来，至今不详，很可能是无法解答的问题。1226年10月3日，他死于波蒂温库拉教堂。两年后，他被教皇格列高利九世封为圣徒。教会史上很少有人比他更配受此封号了。

到法兰西斯去世时，法兰西斯会在组织上很像多米尼克会。最高首领称为“总干事”，选举产生，任期十二年。每一教省由“省干事”领导，每一组修士则由一位“保管”负责，这不像多米尼克会，因为最初法兰西斯会不置房产。法兰西斯会也像多米尼克会那样，有省会议和总会议，选举干事和立法。法兰西斯会几乎从一开始就有女修会，称为“第二会”，这也像多米尼克会。第二

会是法兰西斯本人于1212年通过其朋友及门徒阿西西的克拉拉·西菲(1194—1253)建立的。法兰西斯会发展极快，虽然不久他们中间也出了许多著名学者，但与多米尼克会相比，一直更是贫民的修会。

在英国，多米尼克会和法兰西斯会分别被称作黑衣修士和灰衣修士，不久他们对英国民众的影响几乎达到无边无际的程度。因为在城市里才有可能乞食为生，所以这两个修会主要在城市开展工作，这与以往的修会不同。毫无疑问，他们的工作极大地加强了平信徒的宗教观念。同时，由于他们拥有到处传教和赦罪的特权，从而削弱了主教和普通神职人员的影响，这样便增强了教皇的权力。对平信徒起主要影响的是发展了"Tertiaries")，即"第三会"；第三会制度的出现与法兰西斯派有关，传说由法兰西斯本人首创，但这种传说或许缺乏根据。"第三会"允许从事普通职业的男女信徒过半隐修生活，禁食、祈祷、崇拜和行善。一个明显的例子是图林根的圣伊丽莎白(1207—1231)。最终所有的乞食僧团都成立了"第三会"。随着时间的推移，这种制度逐渐演变成一种几乎完全等同于隐修主义的制度，但把已婚者排除在外。在那个时代，人们认为隐修才是真正的基督徒生活，这一制度必定被认为是迎合这种宗教理想的非常成功的尝试。 237

十二、三世纪时，人们表达虔敬的方法多种多样，除了多米尼克会和法兰西斯会外，还有其它许多方法。尤其在尼德兰、德国和法国，一种重要的表现是伯格音派。这是一个过半隐修生活的妇女组织，不过她们不受不可撤回的誓愿的约束。伯格音派这一名称看来是由一批敌视她们的人起的名，以使人联想起列日的传道人、异端分子兰伯特·勒·伯格，毫无疑问，伯格音派运动常常成为同情反教会活动者的庇护所。但它大体上仍属正统派，传播很广，至今在荷兰仍有该派。但该派组织松懈，难以有效地执行纪律，因此总的看来，该派的发展是一个逐渐衰败的过程。一个与之平行的男信徒的团体是伯格阿派，不过名气不如伯格音派。

法兰西斯在世时，该会已分裂为两派，一派强调要像基督那样过贫困简朴的生活，另一派则重视增加会士人数，扩大权势和影响，这种分裂随着法兰西斯去世而更加剧。严格派以修士利奥为首；放任派以科托纳的伊利亚斯为首。教皇的政策对放任派有利，因为该修会沿早先的隐修主义路线扩大与巩固将对教会政治有所推进。两派的争吵越演越烈。赠礼和建筑都被放任派占用，他们声言这些财产不是修会本身的，而属"赞助人"。教皇英诺森四世(1243—1254在位)于1245年允许他们占用，条件是这些财产属于罗马教会，而不属修会所有。这些倾向遭到严格派的竭力反对。但严格派的正统性渐渐受到怀疑。位于意大利最南端弗洛里斯的一个西多会隐修院院长乔基姆(1145?—1202)被人尊为先知，他把世界历史分为三个时期：圣父、圣子和圣灵时代。圣灵时代将在1260年达到全盛。它是人类懂得"永恒的福音"[①]的时代——不是一种新福音，而是一种从灵性上解释的老福音。它的生活形式是隐修式的。在十三世纪六十年代，许多法兰西斯严格派接受了这些观点，他们不仅受到放任派的迫害，而且受到稳健派的迫害，该派在1257年由于波拿文都拉当选为总干事而取得了领导权。这些具有先知式信仰的严格派托钵僧们被人们称为"属灵派"。在教皇约翰二十二世(1316—1334在位)统治时期，该派有些人于1318年被异端裁判所处以火刑。也就在他统治期间，对于基督和使徒的贫困是否完全这个问题出现了进一步争论。1322年约翰二十二世作出了有利于放任派观点的决定，把英国经院学者奥卡姆的威廉和其它许多坚决主张基督绝对贫困论的人关押起来。这场争论无法调和。最后教皇利奥十世于1517年正式承认法兰西斯会分为"遵规派"，即严格派，和"住院派"，即放任派，两派都各有自己的工作人员和总会议。

238

① 《启示录》第14章第6节。

第五章

早期经院哲学

前面在涉及伯达、阿尔琴、拉巴鲁·莫鲁斯(见边码第133、188、192页)有关内容时已提到主教座堂学院和隐修院学院的情况。长期以来，这种教育只是简单地仿效和复述教父们的，尤其是奥古斯丁和大格列高利的教导。在教会教育方面，除了埃里金纳(见边码第192页)外，其余的人少有创新。但学校渐多，尤其是十一世纪的法国更是如此。随着学校的增加，逻辑学(又称辩证法)逐渐运用于讨论神学问题，结果在知识领域出现了丰富的发展。由于这一运动发源于学院中，因此被称为“经院哲学”。起初，大部分辩证法知识都是从部分亚里士多德著作和波菲利的《导论》中获得的，这类著作的翻译甚少，译者是波伊提乌(480？—524)。

关于“共相”本质的争论触动并伴随经院哲学的发展，而这场涉及类与种的存在问题的争论又由波菲利的《导论》而起。当时可能有三种见解。第一种是极端的“实在论”，这派学说受柏拉图思想(见边码第5页)的影响，主张“共相”脱离并先于个别事物(ante rem)而存在，例如人这个类先于并决定单个人的存在。第二种是温和“实在论”。这派学说受亚里士多德(见边码第5页)的影响，认为共相只在事物之中(in re)才存在。第三种为“唯名论”，受斯多噶派的影响，认为共相只是抽象的名称，用此说明单个物体间的类似性，除了在思想中外，并没有别的具体的存在，即在事物之后(post rem)存在于心中。对他们说来，唯一真正的存在是个别物体。这种实在论和唯名论之争贯穿着整个经院哲学时期，它的神学结论受其影响极为深刻。

经院哲学中第一次较大的争论涉及基督临在圣餐中的性质(见边码第192页)，这是帕斯卡西乌·拉德伯尔图和拉特拉姆之间争论的重演。约在1049年任图尔大教堂学校校长的贝伦加尔(? —1088年)攻击了当时一种流行观念——圣餐饼酒的本体实实在在变成了基督的身体和血。他的见解同拉特拉姆类似。他否定饼酒的本体发生了变化，但声称，通过祝圣，某种虽看不见却真实存在的东西——整个属天的基督被加到自然的饼酒中，只有信徒才能在圣餐中领受基督。贝伦加尔随即遭到兰弗朗克(? —1089年)的反对，此人当时任诺曼底的贝克隐修院院长，以后成为"征服者"威廉所赏识的坎特伯雷大主教。他在1050年罗马宗教会议和1054年图尔宗教会议上谴责了贝伦加尔的观点。1059年枢机主教亨伯特强迫他签字声明：在圣餐中神父确实接触到基督的身体和血，领餐者用牙齿咬的是主的身体。约十年后，他又重申原主张，但在1079年再次放弃这些观点。这场争论表明，不久被称为"变体论"的这种观点在拉丁基督教会处于统治地位，1215年得到第四次拉特兰会议的完全承认，并在这次会议上被定为教义颁布。

贝伦加尔的辩证方法为安瑟伦所采用，但结果完全不同。安瑟伦(Anselm)常被称为经院哲学之父。他约于1033年生于意大利北部的奥斯塔，曾在兰弗朗克任院长的贝克隐修院当修士，后继兰弗朗克任该院院长。在安瑟伦领导下，贝克隐修院的学校负有盛名。1093年，他当上坎特伯雷大主教，他坚持希尔德布兰的原则，因而在职期间几经风暴。他于1109年死于任上。作为神学家，安瑟伦是极端实在论者，他相信恰当运用辩证法便能证明各种神学真理。他著名的证明上帝存在的本体论论证即是"实在论"的，又是新柏拉图主义的。根据他在其著作《论道篇》(*Proslogium*)中所阐述的观点，上帝是一切存在中最伟大的存在。他必定既存在于思想中，又存在于现实中。因为如果他只存在于思想中，那么就会有一个既存在于现实中又存在于思想中的比他更伟大的存

在，这种设想是不可能的。对这一论证在安瑟伦在世时就有马尔穆蒂隐修院的高尼罗起来反对，虽然捍卫这一学说、认为它永远正确的也不乏其人，但在多数人看来，这一论证似乎是诡辩而已。

安瑟伦接下来把注意力对准了贡比涅的法政牧师洛色林。洛色林受唯名论影响，极力主张圣父、圣子、圣灵不是同一位神，而是三位独立的神。1092年在苏瓦松召开的宗教会议上，洛色林被迫放弃三神论。当时安瑟伦宣称，唯名论本质上是异端，这种观点在此后两个世纪中一直很盛行。

安瑟伦对神学影响最深的贡献是他在其最有才华的论著《上帝为何降世为人》中对赎罪的讨论。安瑟伦全盘否定了早期教会所持观点即认为赎价是付给魔鬼的。他认为人因犯罪而损害了上帝的荣耀。人只欠上帝的债。上帝的本性要求"补赎"。在任何时候都有顺服上帝的义务的人，没有任何东西可以用来补偿过去的背逆。但如果终究要补赎的话，那么只有靠一位分有人性、本身为人而又像上帝那样能提供具有无限价值之物的存在来完成，这个存在就是神—人。他的牺牲不仅足以补赎，而且值得奖赏。这奖赏能使他的弟兄们永远蒙福。安瑟伦这种有着广泛影响的理论最终是建立在"实在论"基础上的，他相信确有"人类"这个客观存在，这样基督才能采取这种形式。 240

安瑟伦是位很有虔诚心的人，他确信，辩证的解释只会巩固教会的教义。"我信仰，为的是我能理解"，他这句格言足以表明其态度。当时同他一样负有盛名的坚持实在论立场的还有香浦的威廉(William of Champeaux, 1070? —1121)，他使巴黎附近的圣维克多学院名声大震，他任夏隆主教时去世。

十二世纪最善于运用辩证法的是阿伯拉尔(Abelard, 1079—1142)，他的方法易激怒人，他是个自负而有批判精神的人，但决非无宗教信仰。他生于布列塔尼的巴莱，曾受业于洛色林和香浦的威廉，但他反对这两位老师的见解，毫无疑问，他的才能远超

过他们。在争论不休的“共相”问题上，他的立场介于两位老师之间，即唯名论与实在论之间。他认为只有个别事物才存在，但类与种也不只是徒有其名而已。因此他通常被称为“概念论者”，虽则他认为共相不仅仅是存在于思想中的概念,共相有更广的含义。他的观点很好地概括在这句话中:“共相存在于心智中，而其基础存在于事物中。”

阿伯拉尔的一生饱经风霜。廿二岁时，他在巴黎附近的默伦教书，吸引了大批追随者。1115年他任巴黎圣母院法政牧师，在巴黎他作为一个教师，学生之多是前所未有的。他同其同僚法政牧师富尔贝尔的侄女埃罗伊兹相爱。她是位热爱自然的女子。他同她秘密结婚。这位被激怒的叔叔认为其侄女受骗,为报复起见，便指使人把阿伯拉尔阉了，从此断送了他晋升神职的前程。阿伯拉尔只好去当隐修士。但讲学是他的生命，不久他又恢复了讲学。他在驳洛色林的三神论的一篇文章中又走到另一极端，以致他的敌人指控他是撒伯里乌主义。他的观点于1121年在苏瓦松宗教会议上受到谴责。他对圣丹尼斯(戴奥尼西乌斯)一生事迹的传说提出批评，使他无法在圣丹尼斯隐修院容身，因此他只能去过隐居生活。但仍有不少学生聚集在他周围，他们建立了一个小小的居住点。他把这个小团体称为保惠师团。但他的批评引起了当时最有权势的正统派宗教领袖伯尔纳的敌视，这样他只好逃至偏远的布列塔尼，在鲁伊(Rhuys)的简陋的隐修院中当院长。但他241 后来离开这里回到巴黎讲学一段时间，并同埃罗伊兹通信，当时她在保惠师团附近一所小女修院当院长。他们间的通信是中世纪流传下来的一部最引人入胜的爱情记录，尤其在埃罗伊兹方面更是如此。由于伯尔纳的运动，阿伯拉尔被1140年的桑斯城宗教会议定罪，他虽向教皇英诺森二世上诉，但被驳回。这时阿伯拉尔已到身败名裂的地步。他只得屈服，幸而得到克吕尼隐修院院长彼得的友谊。他被置于克吕尼修会的监管之下，1142年他死于该会一所分院。

阿伯拉尔的精神最根本的是他生性好批判。他虽然没有否定教父和信经，但他主张所有这一切都应该经受哲学的检验，不可轻易相信。他在其著作《是与非》中把教父们论述重大教义的彼此矛盾的段落都对照列出，不加注释，也无意加以调和，这足以使人们认为他是在煽动怀疑情绪。他的三位一体教义几乎与撒伯里乌的一样。他讲人从亚当那里继承的不是罪，而是罚，这同奥古斯丁的传统看法相反。他的伦理学说认为善与恶存在于意图中，而不在行动中，这与当时流行的见解也不一致。他相信古代哲学家都得到神的启示，这虽然同古代基督教的见解一致，但同当时的看法相左。他对赎罪论的看法也很独特，不过显然同现代的看法相近。他也像安瑟伦一样，反对赎价付予魔鬼的说法，但他也同样激烈地驳斥安瑟伦的补赎说。阿伯拉尔认为，耶稣化身成人与受死都是上帝对人类爱心的最高表现，其效果是唤醒我们心中的爱。阿伯拉尔虽在他那时代受到了种种批判，但他的思想大大激励了后人。虽然他的直接追随者廖廖无几，但受他间接影响的人则为数众多，由他推动的用辩证法探讨神学问题的方法影响深远。

当时圣维克多隐修院的雨果（Hugo of St. Victor, 1097—1141）写了一部著作，把温和的辩证法同激烈的新柏拉图主义结合起来。雨果出生于德国，一生平平静静。约于1115年他进入巴黎附近的圣维克多隐修院，以后晋升为该院的学院院长。他安祥谦和，学识上造诣甚深，信仰虔诚，他的影响很大。他同伯尔纳亲密无间。或许他最重要的著作是对亚略巴古人伪丢尼修（见边码第156页）的《天上的等级制》所作的注释，以及一篇名为《论信仰的神秘性》的论文。书中他以真正的神秘主义方式描写了灵魂的进程，分三个阶段：思考，即感觉概念的形成；默思，即对上述概念作理智的探索；默观，即直觉地透视其内在的含义。达到最后这一步便真正神秘地见到上帝，就能理解包含在上帝里面的万事万物。

还有一位类似阿伯拉尔和雨果的人物，尽管他称不上有独创性的天才，却对当时的学术作出巨大贡献，在宗教改革前他一直备受尊重，此人就是彼得·郎巴德(Peter Lombard,?—1160)。人们称他为“名言大师”。他生于意大利北部的一个贫苦人家，曾在波洛尼亚和巴黎求学，其间至少部分地得到伯尔纳的慷慨帮助。最终他在巴黎圣母院的学院任神学教师，1159年在他生命行将结束时，当上了巴黎教区主教。他是否是阿伯拉尔的学生现无从查考，但显然他受阿伯拉尔的影响甚大。可以肯定，他曾受业于圣维克多的雨果，得益非浅。在1147年至1150年间，他编辑了一部《名言集》(*Four Books of Sentences*)，该书是他的成名之作。他完全按照当时人们所习惯的格式，从信经和教父著作中收集关于一些基督教教义的语句，编辑成书。新鲜的是他用辩证法对它们进行解释阐述，观点温和而见识甚高，并且不断引证他同时代人的观点。书中常常表现出受阿伯拉尔的影响，虽然他对这位思想家的极端观点持批判态度。但他受惠于圣维克多的雨果的地方甚至更多。他把全书分为四大部分：上帝、受造物、拯救、圣礼和末事。在这四部分下面全面论述了神学的各个方面。《名言集》是一本足以应付时代需要的手册，以致在宗教改革前始终是神学教育的主要依据。

到十二世纪中叶，经院哲学的第一阶段结束。但这些学派的活动仍继续进行，并有增无已，但不再出现有独创性的天才了。可到十二世纪下半叶，情况发生了很大变化。亚里士多德的著作过去西方虽然也有，但为数极少。西班牙和法国南部的犹太人从阿拉伯人那里获得了亚里士多德的多种著作以及许多希腊哲学著作，这时他们又把这些著作介绍给西方。1204年拉丁人征服君士坦丁堡（见边码第223页），由此导致直接由原文翻译的各种希腊名著。结果形成了十三世纪一场规模更大的新经院哲学运动。

第六章

大　　学

十二世纪时，主教座堂学院和隐修院学院的兴旺发达远超过以往任何时候。教师数量大增，在他们周围聚集了许多学生。安瑟伦、阿伯拉尔、香浦的威廉、圣维克多的雨果、彼得·郎巴德不过是这批教师中最杰出的几个。从欧洲各地来的大批学生云集于他们门下。巴黎、牛津以神学著名，波洛尼亚以教会法和民法著名，萨莱诺则以医学著名。在这种情况下，从某种意义上讲大学 213 已发展起来了，但确切的日期难以断明。大学带来的变化不在于在过去从未有过教学活动的地方建立了教学活动，而在于采取手工业行会的形式，把学生和教师结合为团体，这主要是为了防卫并维持良好的秩序，此外也为了更有效地管理，使教书这个职业得到承认有规可循。因此有"universitas scholarium"这个名称出现，意为学者——学生和教员的团体。大学这一组织形式的开始(有别于教学的开始)，也许是1200年左右的事。

到十二世纪末，波洛尼亚已有两所"大学"，或称学生互卫会。但巴黎的这种组织已成为北欧的正规大学。它的最早规章约于208年制定。约 1211 年英诺森三世写信承认它为合法社团。在巴黎1只有一所"大学"，最初是由主教座堂学院和该城中一些私立学校联合而成，分成四个系授课：一是预科，即"人文学科系"，教授三学科(tririum，语法、修辞和辩证法，或称为逻辑）和四学科(guadrivium，天文、算术、几何和音乐)；还有三个高级的系，即神学系、教会法规系和医学系。各系都由一位系主任负责。除了这些教育组织外，学生和教授为了互相帮助，还以民族分组，

各组由一名学监负责。在不同大学中，这种组的数目也不同。在巴黎大学有四个民族组，即法兰西组、皮卡第组、诺曼组和英格兰组。

教学主要通过讲演(lectura)和经常开展辩论 (disputatio) 进行，此法尽管有缺点，但能使学生熟练掌握运用知识，又能使天才脱颖而出。第一级的学位是学士，类似于行会中准许学徒满师。第二级是硕士或博士学位，类似于行会的工人师傅，得这一学位后便完全有资格在母校任教，不久即准许一些规模较大的大学中的毕业生到任何大学任教。课堂上只准使用拉丁文，这样欧洲各地来的学生才有可能会聚一堂求学，大量的学生云集到较著名的大学中。

当时的学生都穷，其中许多人极端贫困，这种情况很早就引起了一批乐善好施的人的注意。由此设立了基金会，其中最有影响最古老的基金会是由罗伯特·德·索邦(1201—1274)于1252年在巴黎设立的。该基金会为穷学生提供住处和特别教学活动，学生由“宿舍监督”负责指导。这种机构不久即被称为“学院”，数量迅速增多，为绝大部分学生提供住处，无论贫富。这种制度在英国大学中保留至今。由于人们普遍认为索邦神学院即神学教育，以致一般人渐渐错误地把它和巴黎大学神学系联系在一起，巴黎大学在宗教改革前一直被列为欧洲大学之冠，尤其在神学研究方面。

244

大学极其迅速地发展起来，尽管其中有许多是昙花一现。一般而论，这些大学被看作教会大学，因为经教皇批准几乎是必不可少的条件。早期最惹人注目的由俗人批准的大学是那不勒斯大学，1225年由皇帝弗里德里希二世批准成立。

第七章

高级经院哲学及其神学

由于发现了亚里士多德的全部著作、大学的兴起以及托钵修会致力于学术研究，十三世纪时经院哲学进入一个新时代，标志着中世纪最高的学术成就。这场朝着“现代神学”前进的运动并非没有遭到大力反对，尤其遭到传统主义者和追随奥古斯丁派的新柏拉图主义的人的反对。亚里士多德遭到许多人敌视。由于当时许多伟大思想家——全是托钵修会修士——的努力，亚里士多德思想才得以获胜。不过，甚至他们也大量使用在奥古斯丁和伪狄奥尼修斯(见边码第156、163页)著作中所反映的柏拉图思想，尽管他们主要还是以亚里士多德作依据。

完全根据亚里士多德观点来论述的神学当归于哈勒斯的亚历山大(Alexander of Hales, ? —1245)，他是英国人，后加入法兰西斯会，在巴黎教书。他认为《圣经》是唯一最终的真理。随着经院哲学新时期的到来，对知识的兴趣范围比早先扩大了，尽管实在论和唯名论之间的争论仍很突出。亚历山大是温和的实在论者。他认为共相“在事物之前”存在于上帝心中，“在事物之中”存在于事物本身中，“在事物之后”存在于我们的理解中。他的这种看法后来被大阿尔伯特和阿奎那所接受。

大阿尔伯特(Albertus Magnus, 1193?—1280)是德国人，多米尼克会修士，求学于帕多瓦，后在德国许多地方任教，不过主要是在科隆。他曾任多米尼克会省分会会长，并任了几年雷根斯堡主教。他是当时最有学问的人，其科学知识确实非凡。对亚里士多德，他比哈勒斯的亚历山大理解得深透，不仅通晓其原著，还

245 了解阿拉伯学者对他的注释。不过他只是一个伟大的编纂者和注释家，而不是一位有创见的神学天才。他的学生托玛斯·阿奎那把他所讲述的东西表述得远较他清楚。

托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225—1274) 是阿奎那伯爵兰都尔夫之子，阿奎那是位于罗马和那不勒斯两城中途的一个小城镇。该家族同德国皇室霍亨斯陶芬家族有亲戚关系，也同诺曼十字军首领坦克雷克的家族是亲戚。1243年托马斯违背其父母的意愿，参加多米尼克会。他的灵性指导人发觉他很有前途，便派他去科隆拜大阿尔伯特为师。不久大阿尔伯特把他带到巴黎。在那里他取得了神学学士学位后于1248年回到科隆，在大阿尔伯特手下教书。这几年他在知识方面大有长进。各派托钵修会妒忌他，以致长期不许他进巴黎大学任教。不过到1257年，他终于在那里得到正式的教职。自1261年起一连好几年，他在意大利任教，然后又回到巴黎，最后自 1272 年起，一直在那不勒斯。1274年他在前往里昂参加会议途中，在特拉契纳附近的福萨诺瓦(Fossanuova) 一所西多会隐修院中去世。在教学十分繁忙的这些年中，不断有人同他磋商重要的世俗和教会问题，他还积极从事布道活动。同时，他还忙于写作，写成了许多很重要的书。他的巨著《神学大全》(*Summa Theologioe*)约于1265年开始写作，直到死也没有全部完成。他为人心地单纯、虔诚、具有深刻的宗教感情。在学术方面，他的著作一贯以清晰、逻辑性强、知识面宽而著称，这使他跻身于教会中很少几个伟大的教师之列。在罗马教会中，他的影响一直经久不衰。1879年他的著作被教皇利奥十三世(1878—1903在位)宣布为当今神学教育的基本教材。

同阿奎那有着深厚友谊并一度也在巴黎大学任教的约翰·费旦查(1221—1274)，一般称他为波拿文都拉(Bonaventura)。他生于教皇国中的巴格诺里亚(Bagnorea)，1238年加入法兰西斯会，1257年升任总干事。他在去世前一年被任命为枢机主教。他在巴黎是名噪一时的教师，而他领导法兰西斯会显示出的行政才干及

其高尚的情操甚至更为著名。他受亚里士多德的影响不如阿奎那，影响他的主要是奥古斯丁的和伪丢尼修的新柏拉图主义思想。他基本上是神秘主义者。他认为通过沉思默想和祈祷，一个人可以上升到与上帝合一的境界，这种境界将带给他关于神的真理的最高认识。波拿文都拉虽然是神秘主义者，但他仍用辩证法来思考神学问题，他的著作比起阿奎那的来更具保守性，更少独创性，不过仍很受推崇。

经院哲学在阿奎那那里发展到顶峰。根据他的见解，一切神学探讨的目的在于了解上帝及人的起源和命运。这类知识部分是通过理性——自然神学而获得的，但通过理性得到的知识并不全面，必须由启示加以扩展。启示包含在《圣经》之中，《圣经》是唯一的最高权威，不过必须按照公会议和圣父们的解释去理解《圣经》——一言以蔽之，按照教会的解释去理解。靠理性是无法获得启示的真理的，但这些真理并不与理性相悖谬，理性能证明反对启示真理的种种理由是不充足的。因此，阿奎那同安瑟伦的信念相去甚远，后者认为一切基督教真理都可以在哲学上得到证明。不过阿奎那也认为哲学和神学之间并不矛盾，因为两者均来自于上帝。

246

在论述上帝时，阿奎那把亚里士多德哲学和新柏拉图主义结合起来。上帝是最初因。他是纯粹的行动(actus purus)。他也是最真实、最完美的存在。他是绝对的实体，是一切事物的起源和归宿。上帝是全善的，他总是做他视为正当的事。关于三位一体和基督的位格，阿奎那的见解根本上是以奥古斯丁和卡尔西顿信经(见边码第139页)为基础。

上帝无所需求，因此创世表现出他的爱心，他把爱施于他所创造的万物。一切事物都得服从上帝的旨意，他的旨意表现在他预定某人获得永生，抛弃另一些人，他们由于犯罪而将受永罚。阿奎那大体上是站在预定论的立场上。人的确有自由，有自主性，但这并不排除上帝的旨意起决定性作用，非经他同意不可。

上帝容许恶存在，结果将使全人类达到更高的善。

阿奎那抛弃了古代对“魂”与“灵”所作的区分。人的魂是一个有理智、有意志的单元，是非物质的。人最高的善就是见到上帝，以上帝为喜乐。上帝当初造人时，除了赋予人自然能力外，还额外给人一种能力，使人能追求最高的善和实行基督徒的三德——信仰、希望、仁爱。亚当由于犯罪而失落了这一能力，而他的自然能力也因罪而遭败坏，结果他不仅丧失了原有的公义，而且处于每况日下的境地。因此，罪不仅仅是消极的而已。亚当处于这种堕落境地时，是不可能得到上帝的欢心的，而这种败坏性还遗给他的子孙万代。虽然人还有能力获得四种自然德性：审慎、公正、坚毅和节制。虽然这些美德在一定程度上能使人获得现世的尊荣和幸福，但不足以使人见到上帝。

只有通过上帝白白赐予的，人本不配得的恩典，人才有可能恢复原来的地位，只有通过上帝的恩典，这种额外的能力才能回归人的本性，人的罪才能得到赦免，才有能力去实行、注入人的基督徒的三德。人的行为是不能为他赢得这种恩典的。尽管可以设想上帝能赦免人的罪，并且可以不需基督的牺牲赐予恩典（这217 正是阿奎那同安瑟伦分歧之处），但基督的工作是上帝能够选择的最明智最有效的方法，人类的整个救赎全以此为基础。基督的工作包括替人的罪作补赎，这样基督便赢得了应受奖赏的功勋。他的工作还激发人的爱心。因此，阿奎那把安瑟伦和阿尔伯特的观点结合起来，并进一步加以发展。基督的补赎远远超过了抵偿人犯罪所亏欠的。基督本人是不能接受奖赏的，因为他作为上帝无所需求，所以这奖赏便给了他的人类弟兄，使他们得益。基督为人类所做的事正是人类本身无法做的。

然而，人一旦得到赎救，上帝的恩典便使人行的善功配受到，而且实际上也受到奖赏。人现在不仅有能力实行福音书中的戒律，而且有能力实行福音书中的劝勉，（见边码第95页）。他能够做额外善功。其中最主要的是忠实遵行隐修生活，他不仅仅能

使自己升天堂，他还能为基督和圣徒的极其巨大的善功圣库增添自己微薄的一份功德。但所有这一切只有通过上帝的恩典才有可能完成。因此，阿奎那的学说充分包容了中世纪占主导地位的虔敬思想：恩典和功德。

恩典并非不加区别地赐予人。它有确定的渠道，这些渠道就是圣事，而且舍此别无其它渠道。经院哲学对圣事下的定义远较以往的清晰。古代认为一切神圣的宗教行为都是圣事，这种见解十二世纪时仍然盛行，但圣维克多的雨果和阿伯拉尔把五种圣事置于比其他圣事更突出的地位；彼得·朗巴德规定圣事有七件。这七件的计算法是否由他开创仍是件尚未解决的问题；这一计算法也没有立即被普遍接受，后来在他的《名言集》的影响下最终才被接受。彼得·朗巴德列举的圣事有洗礼、坚振、圣餐、告解、终傅、神品、婚配。所有这些圣事都是由基督直接定立的，或是由他通过使徒定立的。所有这些圣礼把基督的恩典转给了教会的成员，教会是基督的神秘的身体，他是教会之首。没有圣事，就不可能真正同基督合一。

每一种圣礼都由两种要素组成，用亚里士多德的术语明确定义就是形式和质料（见边码第4页），即物质部分（水、饼和酒等)；还要有一种用来使之成圣的程式(“我为你施洗”等话)。施洗者必须抱有他所做的都是基督和教会所委任的这种意念；受礼者，至少对于那些已到达责任年龄的人来说，必须真诚地想望接受圣事的恩惠。这些条件都具备的话，只要人接受圣事，它便可转达恩典——这就是ex opere operato(由功生效)。上帝是这种恩典的主因、圣事本身是工具因。正是通过这一工具，把基督替人受难的美德转给了他的肢体。

通过洗礼，受礼者得到新生，原罪和个人以前所犯的罪均被赦免，但洗礼并不去除他犯罪的倾向。人现在得到了恩典，如果他愿意，可以用它去抵制罪。他也得到了以往失去的能力，可以获得基督徒的美德。 248

关于基督临在圣餐中的理论，唯一得到承认的是帕斯卡西乌·拉德伯尔图（见边码第192页）和兰弗朗克（见边码第239页）所提出的学说，自十二世纪上半叶起，这种学说称之为变体论。1215年第四次拉特兰会议充分肯定此论，正式列入教义中，阿奎那只是给它下了更为明确的定义。在神父讲祝圣词时，通过上帝的能力造成神迹，结果饼酒的“偶然属性”（形状、味道及类似的性质）虽保持不变，但其本体都已转化为基督真正的身体和血。

阿奎那还接受并发展了一种看法，即认为饼和酒二者之中随便哪一种都有基督的整个身体和血临在其中。这种看法远非他首倡，但随着当时逐渐盛行的平信徒只领饼的习惯而日益增强。这种不领酒的习惯并非出于神职人员的鼓动，倒是平信徒们自己不去领，因为他们担心滥用酒会亵渎圣事。这种担心早在七世纪就有表现，那时采用希腊习惯，把饼浸在酒里，这种做法虽遭到教会多次反对，但平信徒在感情上都支持它。到了十二世纪平信徒全都避免领酒，这种情况显然最初发生在英格兰。到了阿奎那时代，平信徒只领饼的做法大为盛行。出于同样考虑，在十二、十三世纪时，西方教会放弃了婴儿领圣餐的做法，这种做法在过去极为普遍，而且还在希腊教会中保留至今。

在圣餐中，中世纪的虔诚和崇拜达到顶点。圣餐是基督化身成人的继续，是替人受难的重演，是增强领餐者灵性的源泉，是他同基督合一的明证，也是讨上帝欢心的祭，使上帝广施恩典于人世间和炼狱中不幸的人。

告解虽不能认为与洗礼和圣餐享有同样尊严的地位，但在中世纪告解即令不是主要的，也是相当重要的圣事。关于个人的宗教生活，中世纪的思想集中在两个概念——恩典与功德上。通过洗礼，以前的罪得以赦免，而受洗后所犯的罪要得赦免就必须靠告解了。拉丁教会的思想一直倾向于把罪和公义看成确定的行为，而不是状态，人与上帝的关系是一种借贷关系，虽然他们也认为贷的唯一基础是上帝的恩典的作用。这些思想倾向在任何时

期都不如在经院哲学时期明显。它们代表了当时广大群众的见解。但这些见解并非经院哲学家们首先提出，他们只是从神学上加以解释而已。

219

根据阿奎那的说法，告解包含四步：痛悔、告罪、补赎、宣赦。痛悔即因违背上帝而感到真诚的悔恨，决心不再重犯。但阿奎那认为，由于一切圣礼都能转达恩典，因此痛悔即令以“不彻底的忏悔”，即害怕受罚开始，但恩典的注入可以使它变为真正的悔悟。

由于英国传教士们过去的提倡（见边码第181页），对神父私下告罪的做法早已逐渐发展。阿伯拉尔和彼得·朗巴德认为，个人只要真正痛悔，即令不向神父告罪，也自然能得到上帝的赦免，虽然他们也认为告罪是最好不过的。1215年第四次拉特兰会议规定，凡是到达责任年龄的平信徒，每年必须向神父告罪一次。此后，这种告罪便成了教会的法律。哈勒斯的亚历山大论证了它的必要性，而阿奎那则给予它更合逻辑的解释。教徒必须向作为灵魂医生的神父认罪，包括一切“死”罪，当时列为死罪的要比早期教会多得多(见边码第92页)。

虽然上帝免除了对悔悟者的永惩，但他仍将受到暂罚，这是他犯罪的后果。阿伯拉尔对此作了明确的区分，并为当时经院哲学家们所接受。至于这些暂时的惩罚，犯罪的人是有能力做到的，用来抵偿他们违背上帝所犯的罪。而且这些惩罚还能使他们避免将来再犯。它们是“悔改的果实”。把这些惩罚加在罪人身上，让他们苦行赎罪，是神父的职责，如果他们今世所受惩罚不足以抵偿的话，那么在炼狱中继续偿清。

当一个人为所犯之罪明确表示悔恨、认罪、并愿意补偿时，作为上帝的臣下或代理人的神父可以宣布赦免他的罪。这样，神职人员便牢牢地控制了平信徒，这种现象一直延续到宗教改革时期，而罗马教会至今仍这么做。没有神职人员宣布赦罪，受洗后犯有死罪的人没有一个有得救的保证。

但在阿奎那之前的一个半世纪中，这些苦行赎罪的规定起了迅速的变化。对于这些暂罚可以获得部分或全部的免除，这种免除称为"赦罪"。长期以来，主教对表现出异常的痛悔之人有权减少其补赎的行为。对教会作出巨大贡献的人被认为配得这种待遇。彼得·达米安尼(1007？—1072)认为捐赠土地修建隐修院或教堂即是享受这一待遇的理由。但这些还未构成完全的赦罪制度。赦罪制度似乎起源于法国南部，最早的例证约在1016年，不过这一时间尚有争议。第一次明显行使赦罪权的是法籍教皇乌尔班二世(1088—1099在位)，他答应凡参加第一次十字军东征的人其罪全部赦免，虽然教皇亚历山大二世在他之前也曾行使过这类权力，但规模比他小，他约于1063年特别赦免了去西班牙同萨拉森人作战的人的罪过。这种制度一旦开始实行，便迅速传播开250 来。不仅教皇有赦罪权，连主教也有，而且条件不断降低。去圣地朝觐、或在特殊时候朝觐、资助善事，例如建教堂，甚至修桥筑路等都被认为应得赦罪的报偿。这种制度能使教会在经济上得利，这不久便被察觉并加以利用。由于暂罚包括在炼狱中所遭受的惩罚，因此这种赦罪的价值不言而喻是极其巨大的，这种用赦罪代替真正的补赎悔罪的倾向是人类本性乐于附和的。

阿奎那对这种做法给予了经典性的解释。他按照哈勒斯的亚历山大的说法，提出基督和圣徒的无限巨大的善功构成了一座善功圣库，教会凭借其权威，通过其神职人员，可以从中提取一部分支付给需要善功的罪人。的确，它只对那些真正痛悔的人有用，但对那些人而言，它可以全部或部分免除在这个世界上和在炼狱中应受的"暂"罚。赦罪决不是纵容人犯罪的特许证，只不过是对已经犯罪但感到痛悔的人应受惩罚的一种改良。但不管如何解释，赦罪制度对道德造成的危害是无可怀疑的，而且直到宗教改革时止，其危害性与日俱增，并成为宗教改革运动的一个直接的诱因。

根据阿奎那的说法，恶人死后立即下地狱，遭受永罚，永远

不会从地狱中被释放出来。那些充分利用在教会里所施恩典的人死后可立即进天堂。而大批基督徒由于生前没有充分利用恩典这一工具，死后必须在炼狱中涤罪，时间长短不一。

不管是在天上、在地下、或在炼狱中、教会是一个整体。教会的一个肢体受罪，一切肢体都跟着受罪；一个肢体做好事，一切肢体都分享其善功。阿奎那提出的向圣徒祈祷，并为炼狱里的人祈祷就是基于教会的这种统一性。这个有形教会必须有一个有形的首脑，要得救必须服从罗马教皇。教皇还有权颁布新的信仰规定，阿奎那的这种主张已含有"教皇永无谬误说"的意思了。

阿奎那非常幸运，他的哲学和他的神学都同样为中世纪最伟大的诗人但丁·阿利盖里(1265—1321)所真诚推崇。但丁的《神曲》中的神学观点几乎全是阿奎那的思想。

阿奎那是多米尼克会修士，该会的天然对手法兰西斯会的一批学者不久就对他的体系进行批判，这批学者中许多人出生于英国。米德尔城的理查德(？—1300？)，是其中之一；但最出名的，也是最伟大的经院哲学家之一，是约翰·邓斯·司各脱(John Duns Scotus, 1265？—1308)。尽管其名字不像英国人，但他似乎还是个英国人。他在牛津受的教育，并成为该校最负盛名的教授，1304年移居巴黎。四年后，法兰西斯会总干事派他去科隆，不幸在那里刚开始工作便去世了。他是所有经院哲学家中最敏锐的批评家，也是最有才华的辩证论者，他用他极其敏锐的思想分析批判阿奎那的某些教义。他在法兰西斯会中获得了权威教师的地位，类似于阿奎那在多米尼克会中的地位。托马斯派和司各脱派在神学上的竞争非常激烈，一直持续到宗教改革时期。

251

阿奎那认为上帝的本质就是存在；而司各脱则认为是最高的意志。上帝的和人的意志都是自由的。阿奎那认为，上帝做一切他认为是正确的事；司各脱则认为，凡是上帝愿意的事都是正确的，因为这些事是他愿意的。虽然司各脱也像阿奎那一样，是亚里士多德派，并是该派中的温和实在论者，他强调的是殊相（个

别）而不是共相。对他来说，殊相才是更完全的形式。

既然上帝是绝对的意志，因此基督的牺牲所具有的价值便是上帝赋予的。如果上帝当初认为任何其它办法拯救人类更合适的话，那么那种办法也足以拯救人类。我们不赞成阿奎那的说法，即认为基督之死是最明智的救世办法，因为这种说法限制了上帝的意志。我们所能断言的仅仅是，这是上帝选择的办法。同样，司各脱极度不重视悔改对拯救的必要性。阿奎那要求痛悔或至少是"懊悔"——对惩罚的畏惧心理，通过恩典的注入，也可使这种"懊悔"变为痛悔。司各脱认为，按上帝的意志作"懊悔"就足以使人得到赦免。罪得赦免后，再通过恩典的注入，一个人便能够做出某些博得上帝欢心的事来，这样他便算有了善功。圣事本身不能传达恩典，而只是上帝指定的条件，如果完成这些条件，上帝便将赐予恩典。

阿奎那和司各脱最根本的不同点是态度问题。对阿奎那来说，神学和哲学没有真正的差异，尽管哲学还不足以达到神学的全部真理。对司各脱来说，神学上许多问题是哲学不可能论证的，不过这些问题得以教会为权威，接受教会的看法。经院哲学已开始崩溃，因为它的目的已成为证明基督教真理是符合理性的。

托马斯派和司各脱派之间所起的最激烈的争论是关于童贞女马利亚"无罪成胎说"。阿奎那关心的是维护和强调耶稣基督是全人类的救主，因此他认为马利亚也有人类所共有的原罪。司各脱则认为她没有原罪——这一学说1854年为教皇庇护九世（1846—1878在位）宣布为全教会的教义。

司各脱的学生奥卡姆的威廉（William of Occam，？—1349?）使哲学同神学分离的思想发展得更彻底了。他属于英国最热诚的那类法兰西斯会修士，曾在牛津求学，后在巴黎任教。他曾反对教皇约翰二十二世的观点，积极为基督和使徒的贫困辩护（见边码第263页），因此被投入监狱，1328年他逃往巴伐利亚的路易那里避难，因为当时路易正同教皇发生争吵。此后他终生最坚定不

252

移地捍卫国家独立，使之摆脱教会的控制。

奥卡姆猛烈抨击任何形式的“实在论”。只有个别事物存在，一切同“种”或“属”等有关名称都全然存在于头脑之中，没有任何客观的实在性。它们只是象征性的“名称”而已，因此他被称为“唯名论者”(terminist)。他的这种唯名论远较洛色林(见边码第239页）的唯名论有力，破坏性也更大。他还认为人对事物本身没有确实的知识，只有存在于思想中的概念。这种否定使他得出结论，认为神学教义是无法在哲学上证明的，只能根据权威加以接受——他本人也如此接受。他所指的权威实际上是教会的权威；但是他在同他所认为的玩忽职守的教皇作斗争时，他却鼓吹只有《圣经》对基督徒有约束力，而公会议和教皇的决定都没有这种约束力。为此路德把他称为“亲爱的大师”，也就不足为怪了。

奥卡姆的哲学观点在他死后影响日增。自此直到宗教改革前夕，唯名论始终在神学上占主导地位。与托马斯主义和司各脱主义相对照，它被称为现代思想方法（via moderna)；而那两种主义称之为古代思想方法(via antiqua)。经院哲学自此丧失了地位。虽然奥卡姆的唯名论由于允许对现存教义开展最自由的（哲学上的）批评而无疑有助于学术研究，但与此同时，却把基督教的全部信仰建立在专断的权威上。这实际上有害于神学，因为凡是理性上站不住脚的东西，人们是难以长久当真理看待的。它也使人们丧失了对前期经院哲学中杰出的思辨方法的兴趣。十四、十五世纪时，越来越多的人转向神秘主义，或回到奥古斯丁那里，以寻求理智的和宗教的安慰，这种安慰是经院哲学无法长期提供的。

第八章

神秘派

经院哲学家中有许多人除了理智主义倾向，还突出地表现出神秘主义倾向。也许把圣维克多的雨果和波拿文都拉看作神秘派和把他们看作经院派同样恰当。阿奎那也具有明显的神秘主义倾向，渊源于奥古斯丁和伪丢尼修。亚里士多德思想始终未能完全消除新柏拉图主义的影响。新柏拉图主义在十二、十三世纪得以在一定程度上复兴，这部分是因为受阿拉伯人对亚里士多德著作的新柏拉图色彩极浓厚的注释的影响，但更重要的影响是当时广为流传的《因论》(Liber de Causis)一书，该书被误认为是亚里士多德所著，实际上，书中有新柏拉图哲学家普洛克鲁斯(410—485)著作的摘录，最后一个影响是当时直接翻译了普洛克鲁斯的不少著作。

253

这种神秘主义精神的重要代表是爱克哈特"大师"("Meister" Eckhart, 1260—1327)。他是德国多米尼克会修士，曾在巴黎求学，后任萨克森地区的省分会会长，一度住在施特拉斯堡，并在科隆任过教。暮年时，爱克哈特因异端罪受审。他自己宣布愿意把他的见解提交教会裁决。但在他死后两年，他的许多学说即受到教皇约翰二十二世的谴责。他以真正新柏拉图主义的方式倡言万物中真正存在的东西是神性。人的灵魂里有上帝的火花，这才是一切人里面真正的实在。一切个性化的品质根本上是消极的，因此人应该撤弃它们。人应该为上帝降生在其灵魂中而奋斗，这就是同上帝完全交通，受住在人心里的上帝的主宰。基督便是这种努力奋斗的楷模，在他身上，神性完全融于人性中。由于上帝的

主宰，灵魂便充满了爱和正义。遵守教会的礼仪教规也许具有某些价值，但神秘生活的源流远较这些为深，它同上帝的合一也更直接。善功不能使人称义。只有灵魂已变得公义，人才能行出善功。万事中最重要的一件事是灵魂充分享有同上帝合一的特权。

爱克哈特最出名的门生大概要算约翰·陶勒尔(John Tauler, 1300？—1361)。他是多米尼克会的布道员，曾长期在施特拉斯堡、科隆和巴塞尔工作，施特拉斯堡很可能是他的故乡。德国那时正处于特别艰难的时代。奥地利的弗里德里希同巴伐利亚的路易为争夺帝位长期争斗不休，加之教皇从中干预，因而德国不仅政治上一片混乱，而且宗教上也一片混乱。淋巴腺鼠疫，英国称之为"黑死病"，于1348年至1349年在德国流行，使德国人口骤减。在这苦难的年代，陶勒尔是一位有益于人民的布道员，他的讲道文自此以后便广为传诵。这些讲道文中有许多"福音"思想，使路德赞美不已，并常使人们认为他是宗教改革前的抗议宗。他强调宗教中内在的、有生命力的东西，谴责依赖于外在的礼仪和死板的工作。他的真实立场完全师承爱克哈特、强调同上帝神秘的合一，强调"上帝降生在内心之中"，但他阐述其观点时避免使用"过激的词句"（倾向于泛神论的词句），因为过激的言词曾使爱克哈特的见解遭到教会的谴责。具有同样的思想倾向，然而实践较少而影响仍较广的一位代表人物是禁欲主义者，多米尼克会修士亨利·苏索（1295？—1366），他的著作，尤其是小册子《论永恒的智慧》大大促进了这种神秘主义观点的发展。

254

由于这些思想的影响，在德国西南部和瑞士崛起一大批神秘主义的同情者，他们自称"上帝之友"。① 这些人中不仅有许多神职人员，还有许多女修士和相当数量的平信徒。在平信徒中，最有影响的人物是施特拉斯堡的鲁列曼·墨士温(1307—1382)。他原本是银行家和商人，与陶勒尔是至交，并赞同陶勒尔的观点，

---

① 参看《约翰福音》，第15章，第14节以下。

他把后半生完全奉献给宗教工作。他散发阐明其观点的信和书籍，

声称是来自高原(指瑞士)的一位“上帝的伟大朋友”所写，蒙蔽了他同时代的人及后世，人们长期信以为真，认为实有其人，但现在已证明，这是墨士温的伪托。这些上帝的朋友的著作中最重要的一部是《日耳曼的神学》，该书是由法兰克福的伯尔尼德语区一家族的一位匿名神父于十四世纪末所著，对路德影响很大。作者的其他情况不详。1516年和1518年，路德把此书印刷出版。

德国这些神秘主义者都具有强烈的泛神论倾向。但他们全部代表了一种看法，即认为基督徒生活最根本的是个人的灵魂与上帝合一，这种合一有脱胎换骨的作用，因而他们都不看重教会日常生活中外在的方式。

在尼德兰，鲁伊斯布鲁克的约翰(1293—1381)推进了这场神秘主义运动。他深受爱克哈特著作的影响，同陶勒尔及其他上帝的朋友都有私交。鲁伊斯布鲁克还有一位朋友是格哈德·格鲁特(1340—1384)。他是才华横溢的学者，约于1374年皈依基督教，后成为尼德兰影响最大、最受欢迎的布道员。格鲁特是比鲁伊斯布鲁克保守的教会思想家，他的神秘主义远不如后者的激进。格鲁特具有伟大的实际才干，他死后不久，其工作由他的学生弗洛伦蒂乌·拉德温(1350—1400)继续，创建了共同生活弟兄会。该社团是由格鲁特的信徒为过一种较为热烈的宗教生活而组成，第一个会所建立在德文特。他们自愿结合组成分会，遵守共同的会规，基本上过隐修生活，但不发终身誓愿；他们从事各种宗教实践活动，抄写灵修书籍，特别重视教育工作。所有会员都得工作。他们的会所遍布尼德兰和德国，大大促进了十五世纪群众的宗教虔诚心。

加入共同生活弟兄会、不发誓愿，就此点而论，它不是隐修院修会。格鲁特的布道激发起一场影响甚大的运动，那些宁愿过隐修生活的人加入了这场运动，但到格鲁特死后不久才完全采取隐修院的形式。这就是创立在温德斯海姆(Windesheim)的著名

隐修院，不久在它周围又附设了几个女修院，使这里成为尼德兰和德国隐修生活中一股有影响的改革势力。在这两种运动中，强烈地存在着神秘主义的影响，不过在这些运动中采取的教会形式远比在爱克哈特的嫡传弟子中多。 255

这种朴实而神秘的教会虔诚运动最杰出的产品是《效法基督》，该书流传之广远超过中世纪其它任何书籍。对于该书作者是谁曾有过热烈的争论，但很可能出自托马斯·厄·肯培(1380?—1471)的手笔。肯培是德文特共同生活弟兄会的门生，他长寿的一生中绝大部分时间在兹沃勒附近圣亚克尼斯(Agnes)山隐修院中度过。该修院是温德斯海姆隐修院的分院、托马斯的哥哥约翰是其创建人之一。从表面上看，托马斯的一生是所能设想的最平淡无奇的一生，但鲜有人能像他那样通晓用以描述对基督的纯朴而神秘的献身的语言。

这场神秘主义运动产生了自己的相反的一面，即对教会的一切说教，甚至一切道德说教都弃之不顾的一种泛神论。巴黎大学的教师贝纳的阿马里克(？—1204)的思想就属这类，他深受埃里金纳(见边码第192页)的著作以及西班牙的亚里士多德注释者、伊斯兰教徒阿威罗伊(1126—1198)的极端新柏拉图主义观点的影响，于是得出结论，认为上帝即一切，上帝在信徒中化身成人正如在基督中一样，信徒不可能犯罪。他还认为，由于基督的降临，犹太律法和礼义被废弃了，因此早期基督教的律法现在由于圣灵的降临也被废除了。虽然阿马里克在教皇英诺森三世的压力下不得不收回这些看法，但仍有一些人追随他的主张。

类似的过分言行在德国和尼德兰的一些地区层出不穷，正如前面已提到的，神秘主义主要在这些地区盛行。从很多方面看，这只不过是把神秘主义推向泛神论这一极端。通常这种思想都是寂静主义，相信通过沉思默想，灵魂便能与上帝合一，这种合一的结果是灵魂的行动不可能再犯罪，因为它现在受上帝主宰。一切圣事、补赎、甚至祈祷都是不必要的。这些观点并没有统一成一

个严密的体系，持有这些观点的人也没组成一派，虽然他们常常被看作一派，并被称为“自由圣灵的兄弟姐妹”。不过，这类观点无疑在那些过分实行神秘主义的男、女隐修院中以及在伯格音派中相当普遍，以致败坏了伯格音派的名声。他们不仅受到异端裁判所的镇压，而且遭到上述那些伟大的神秘主义领袖的抨击。

第九章

256

传教和失败

从十字军东征到宗教改革，是基督教世界既有得又有失的时期。在西班牙，基督教的力量在与穆斯林的斗争中逐渐壮大，取得胜利。四个基督教国家渐渐控制了该半岛。卡斯蒂利亚于1085年征服了托莱多，于1212年在托洛萨的拉斯·纳瓦斯击败了穆斯林，并于1230年与莱昂联合，建立起一个强大的国家。小纳瓦拉也把疆土拓展到比利牛斯山两侧。与此同时，东面的阿拉贡和西面的葡萄牙也赢得了独立，结果到1250年，穆斯林在半岛上的势力仅限于格拉纳达王国，并最终于1492年从这里被驱逐出去。西班牙的基督教王国力量都很微弱，直到菲迪南德和伊莎贝拉实行联合统治，并于1479年将卡斯蒂利亚与阿拉贡合并，西班牙才显示出真正的力量。

在东方，大蒙古帝国先于1208年征服了中国北部，后来蒙古人的势力横扫亚洲北部，于1238年到1241年间征服了现今欧洲部分的大部地区，并于1258年扩展到巴勒斯坦边境、由于这场破坏，中亚细亚日益兴盛的聂斯脱利派教会（见边码第136页）几乎消灭殆尽。不过在这第一次征服的冲击过后，蒙古人统治下的中亚一反以往的情况，人们能进入其间，此后又同外界隔绝，直

到十九世纪才重新开放。约1260年，两位威尼斯商人，尼科洛·波罗和马费奥·波罗经过长途跋涉由陆路到达北京，受到蒙古可汗忽必烈的友好接待。1269年他们回到威尼斯，1271年再次出发，这次带了马可同行。马可是尼科洛之子，比其父更出名，曾在可汗朝廷供职。直到1295年波罗弟兄父子才回到威尼斯。在他们返回威尼斯前，一位意大利法兰西斯会修士科维诺山(Monte Corvino)的约翰于1291年起程去北京，约于1300年在那里建立了一个教会，基督教繁荣了一个时期。教皇克雷芒五世(1305—1314)委任约翰为大主教，下设六名主教。但1368年汉族建立了明朝，把蒙古人和其它外国人统统赶出了中国。基督教传教工作就此告一段落。

传教工作也曾在伊斯兰教徒中努力开展过，但收效甚微。阿西西的法兰西斯于1219年亲自在埃及向苏丹布道(见边码第235页)。在传教工作方面，比他名气更大的是赖蒙·鲁尔(Raimon Lull 1232? —1315)，他出生于马略尔卡岛。他于1266年抛弃了完全世俗化的生活，皈依了基督教。他为传教作准备而钻 257 研阿拉伯文，同时写了《伟大的艺术》一书，意欲向受过哲学训练的穆斯林无可辩驳地证明基督教是真理。1291年他在突尼斯开始传教工作，但年底即被驱逐出境。他竭力劝说教皇开办训练传教士的学校。他又一次去非洲，但再遭驱逐。他运用自己的辩才说服了1311年的维恩公会议通过决议，规定在阿拉贡、巴黎、萨拉曼卡、波洛尼亚和牛津教授希腊文、希伯莱文、迦勒底文和阿拉伯文，不过这并未实行，只是虔诚的愿望而已。1314年，他又以传教士身份回到突尼斯，第二年被人用石头打死，以身殉道。虽然他传教工作成绩不大，但他的传教精神鼓舞着许多人。

这段时期的主要特点是，一些曾经为基督教所占领之地，此时丧失了。十字军占领的巴勒斯坦到1291年连最后一块土地也被夺走了。伊斯兰教的一股新势力正在奥托曼土耳其人中兴起。他们起源于中亚，于1300年在小亚细亚取得了独立地位。1354年他

们侵入东罗马帝国的欧洲部分，并于1361年占领亚德里亚堡，并把他们的统治逐渐扩展到巴尔干诸国。但拜占庭帝国的一隅一直苟延残喘到1453年。是年，君士坦丁堡陷落，帝国才算寿终正寝。土耳其人的胜利使他们在宗教改革时期占据了几乎半个欧洲。在他们统治下的基督徒，政治权利被剥夺，虽然基督教的崇拜和组织还继续存在，但始终处于受压的地位。可以肯定，在十三世纪前希腊教会在文化上超过拉丁教会，如今遭到极其严重的浩劫，丧失了其重要地位。它在俄国的子教会没有被征服，在力量和重要性方面迅速增长。东方教会的未来就靠俄国教会了。

第十章

教廷权势的顶峰时期及其衰落

教权与皇权的斗争并没有因签订了沃尔姆斯宗教协定而结束(见边码第 212 页)。此后这场斗争所关心的远非宗教问题。希尔德布兰引起的争端涉及净化教会这个大问题。后来的争端则显然是为争夺最高统治权。

霍亨斯陶芬家族的弗里德里希·巴巴罗沙(1152—1190在位)是神圣罗马帝国最能干的皇帝之一。他事事效法查理曼，渴望像他一样操纵教会事务。他不顾沃尔姆斯宗教协定的规定，实际上控制了德国主教的委任权。另一方面，他的权力要求却受到意大利北部诸城市的有力抵制，因为这些城市在十字军东征的促进下商业繁荣，逐渐强盛起来。他起初成功地征服了这股敌对势力。随着亚历山大三世登上教皇宝座，弗里德里希才碰上了最有能耐的敌人。枢机主教们选举教皇时发生分歧，少数保皇派另选了一位对立教皇，自称维克多四世，他立即得到弗里德里希和德国主

258

教们的大力支持。亚历山大的处境长时期都很困难。但1176年，弗里德里希在莱尼亚诺被意大利诸城市组成的伦巴底联盟击败，于是被迫承认亚历山大为教皇。这样，弗里德里希控制教皇的企图被粉碎了，但他对德国主教的权威却几乎没有削弱。① 弗里德里希于1186年通过联姻，让其子亨利娶西西里和意大利南部的郡主为妻，从而使教皇国南北两面受到威胁，这样他又占了教皇的上风。

亚历山大三世至少表面上战胜了英国最有能力的国王之一亨利二世(1154—1189在位)。这位君王为了加强他对英国教会的控制，使他的御前大臣托马斯·贝克特于1162年当选为坎特伯雷大主教。此人表面上殷勤恳切，不料一上任，马上表现出他是教会权力的坚定拥护者。于是亨利于1164年制订了克拉伦登宪法②，规定只有教会内的事务才能向罗马上诉，并对绝罚权作了限制，神职人员的案件必须由世俗法庭处理，主教选举要在国王控制下进行，他们必须向国王表示效忠。贝克特此时公开同国王决裂。1170年双方暂时和解。在这年年底，亨利对贝克特大为震怒，导致后者为诺曼骑士所杀。亚历山大巧妙地利用这一事件，1172年把贝克特列为圣徒，在宗教改革前，他一直是英国最负盛名的圣徒之一。亨利于是被迫废弃克拉伦登宪法，并在贝克特墓前进行补赎。尽管表面上教皇取胜了，但实际上亨利对英国教会的控制仍一如既往。

弗里德里希·巴巴罗沙于1190年，即第三次十字军东征途中去世，其子亨利六世(1190—1197在位)继位。他于1194年获得了其妻继承的西西里和意大利南部的全部统治权，这大大激发了他扩张皇权的野心。由于德国皇帝控制了意大利南北两端，教皇在政治上处于危境。幸而亨利六世于1197年早逝，加之1198年，中世纪最有才干的教皇英诺森三世(1198—1216在位)登上了教皇的宝

① 见《威尼斯的和平》，亨德森：《历史文献选》第425—430页。

② 吉和哈迪：《英国教会史文献汇编》，第69—73页。

座，教廷的处境才转危为安。

259 就其个人而言，英诺森三世无疑是位谦卑和虔诚的人，但他对扩张教皇权势雄心之大为其它教皇所望尘莫及，在他统治下教皇的实际权威达到了顶点。亨利六世一死德国即发生分裂。一派支持亨利的兄弟、士瓦本的菲利普掌权，另一派则拥护敌对的韦尔夫家族的不伦瑞克的奥托执政。英诺森运用高超的手腕，利用这种混乱的局面以扩张教皇的权势。他先从奥托那里获得了在意大利和德国的大量让步。但当菲利普权势逐渐占上风时，他又设法使双方达成协议，规定双方的权利要求发生冲突时，应由教皇控制的一个法庭加以裁决。1208年菲利普被谋杀，教皇的这一计划才被挫败，奥托四世再次得势。英诺森设法使奥托允诺保证教皇国领土的安全，并答应不再操纵德国主教选举，在奥托作出了这些让步之后，英诺森于1209年便为奥托加冕为帝。但加冕后奥托立即食言。大为震怒的教皇此时便抬出亨利六世的幼子弗里德里希二世(1212—1250在位)，1212年一批反奥托分子选立他为德皇，他重新承认了被奥托撕毁的全部诺言。1214年奥托在布汶战役中被法王菲利普二世(1179—1223在位)彻底击败，因而弗里德里希必登帝位无疑。这样，英诺森三世似乎完全捍卫了教皇的权利，皇帝的废立亦得听命于他。教皇权威至高无上看来已成现实。

英诺森三世在制服其它国家的君王上也同样成功。他发布褫夺教权的命令，即禁止在法国举行宗教仪式，从而迫使实力强大的法王菲利普二世同被他无理废黜的王后英格堡复婚。他拆散了莱昂王阿方索九世同他的近亲妻子的婚姻。阿拉贡国王彼得把自己的王国视作教皇的封地。然而英诺森取得的最触目的大胜利是在英国。暴虐无道民心丧尽的英王约翰(1199—1216在位)见坎特伯雷大主教的选举有分歧，便试图安插他的亲信担任。这场争执向罗马上诉，英诺森拒绝批准国王提名的候选人，派其朋友斯蒂芬·兰顿出任此职，但遭到约翰的抵制。教皇便发布褫夺英国教

权的禁令。国王把反对他的神职人员驱逐出境。于是教皇革除他的教籍，废黜其王位，还宣布对他进行讨伐。至此，英王被击败，不得不于1213年向教皇屈服，并承认英国是教皇的属国，同意每年向教皇交付一千马克的贡金。① 但当英国贵族和神职界迫使约翰于1215年签订大宪章时，英诺森却谴责该宪章损害了他的属国。

在教会内部事务方面，英诺森采取的政策是加强中央集权。他声称，主教选举发生争议时，教皇有决定权。他宣称主教要调换教区，唯有教皇有权批准。他对卡特里派的征讨前面已提及（见边码第231页）。在1215年第四次拉特兰公会议上，教皇也取得了巨大胜利，会议宣布变体论为信条，规定信徒每年必须向神父忏悔和领圣餐至少一次。第四次十字军对君士坦丁堡的征服，虽然不是英诺森所批准（见边码第223页），但似乎预示希腊教会很可能会臣服于教皇的权威。 260

在英诺森统治期间，教廷的世俗权力达到顶峰。他以后的诸教皇虽仍继续作同样的努力，但取得的成功却越来越小。德国统治者弗里德里希二世，兼领意大利南北两部及西西里，此人很有政治才干，却缺乏中世纪的虔诚心，虽然他之登帝位主要靠英诺森三世的扶持，但不久他即成为教皇扩张政治权利的主要反对者。在异端裁判所组织者和法兰西斯会保护人（见边码第231、235页）格列高利九世（1227—1241在位）以及英诺森四世（1243—1254在位）任教皇时，他们采用最世俗化的手段，同弗里德里希二世进行了最激烈的斗争，弗里德里希受到绝罚。在教皇的怂恿下，他的政敌起而反对他。教廷似乎确信，只有摧毁霍亨斯陶芬家族（弗里德里希即属该家族）的统治，才能确保教权的胜利。1250年弗里德里希去世，教廷对他的儿子康拉德四世（1250—1254在位）也采取同样敌视的态度，把本应由康拉德继承的意大利南部和西

① 亨德森：《历史文献选》，第430—432页。

西里岛授给英王亨利三世之子埃德蒙。这时，一股新的势力，即法国的势力，正日益对教廷的决策产生影响。教皇乌尔班四世(1261—1264在位)是法国人，他委任了一批法籍枢机主教。1263年他把意大利南部和西西里给了法王路易九世（1226—1270在位）的兄弟昂儒的查理。这在教皇政治史上是个转折点，从此，教廷开始真正依赖法国。下一任教皇克雷芒四世(1265—1268在位)也是法国人。在他任教皇期间，康拉德四世的幼子康拉丁用武力来维护其对意大利南部和西西里的继承权。结果被克雷芒四世绝罚并被昂儒的查理击败。按查理的命令，他于1268年在那不勒斯被斩首。尽管没有理由认为教皇对康拉丁的处决应负某种责任，但教廷所极力反对的霍亨斯陶芬家族的统治却随着他的死亡而告终了。

教皇同世俗君王之间长期斗争以及跟之而产生的混乱局面大大削弱了神圣罗马帝国的实力。此后直到宗教改革时期，神圣罗马帝国实际上是一群弱小国家的组合，而不是一个真正的单一主权国家。对教廷的各种要求它几乎无力抵制。但由于兴起了其它几股势力，像英诺森三世所行使的那种统治权再也无法实现。这些势力之一是新的民族意识出现，它使人们感到，比如作为英国人或法国人，抵御一切外来势力，甚至包括教皇本人，是符合本民族的共同利益的。这种全民族团结一致的意识在中世纪早期是不存在的，而在十三世纪下半叶的英法两国中则发展得尤为迅速。第二股势力是中等阶级的兴起，他们在知识、财富和政治方面的影响日增，尤以在城市中为甚。在世俗事务上，这些人不愿受教会干预。与中间阶级的发展密切相关的是一批平信徒律师的成长以及对罗马法研究的复兴。这些人逐渐取代了神职人员而成为皇家顾问，他们援引罗马法的先例以扩大王权的力量，而罗马法对中世纪教会的情况是一无所知的。当时在一些有思想而又笃信宗教的人中逐渐产生一种信念，认为相信教廷晚近所追逐的这类世俗目标同教会的真正利益是不一致的。这些正在增长的势

261

力是教廷必须认真对付的。从世俗观点看，教廷的弱点在于它缺乏足够强大的供自己支配的实力。教廷必须用一种敌对势力来抵销另一种，这种策略导致德国的毁灭，结果为法国大开方便之门，教廷这时却找不到其它势力足以与之抗衡。

教皇继续干预德国事务。1273年，教皇格列高利十世（1271—1276在位）诏令德国诸选侯选举一位国王，他威胁说，如选举不出，就由教皇亲自委任。选侯们选举哈布斯堡的卢道夫一世（1273—1291在位）为王，他立即重新承认奥托四世和弗里德里希二世向教廷作的让步。

法国的情况则很快就截然不同了。这个君主国的势力迅速扩张，"美男子"菲利普四世（1285—1314在位）是位肆无忌惮的、顽固的国王，对扩张王权雄心勃勃。1294年至1303年在教廷任教皇的卜尼法斯八世统治世界的抱负之高不亚于前面所提到的任何教皇。这场斗争的参加者博得的同情甚少。由于法国、苏格兰同英格兰之间发生战争，英格兰国王爱德华一世（1272—1307在位）为形势所迫，于1295年邀请下议院代表参加议会，以图取得臣民的支持，从此他们在英格兰全国政事商讨中便占有了永久性的席位。这场战争导致法英两国国王向神职人员征税以支付战争开支。这些神职人员便向教皇卜尼法斯抱怨，教皇于1296年发布通谕《教俗敕谕》。① 规定凡不经教皇允许对教会财产征税或交税者一律受绝罚。菲利普便以禁止法国钱币出境作为报复，因此教廷的收入大减，意大利银行家也遭受很大打击。这些银行家说动卜尼法斯改变态度，允许神职人员自愿捐献。他甚至同意，在非常必要时国王可以课税。这次较量，王权胜利了。

菲利普和卜尼法斯间的相对和平状态维持了几年。1301年，双方又起争端。菲利普下令逮捕了教皇不久前派往法国的使节帕米埃尔（Pamiers）的主教伯尔纳·赛塞，指控他犯了叛国罪。教

---

① 亨德森：《历史文献选》，第432—434页；鲁宾逊：《欧洲史选读》，第1章第488—490页。

皇下令释放伯尔纳，并传讯法国诸主教，最后甚至传讯菲利普本人到罗马。对此，菲利普于1032年召开了法国首次三级会议，神职界、贵族和平民均派代表出席，会议决定支持国王与教皇对抗。教皇则发布了著名的《神圣一体敕谕》① 作为回答。该敕谕标志着教皇要求拥有凌驾于世俗权威之上的最高统治权达到了顶峰。敕谕断言世俗权威必须服从宗教权威，宗教权威只接受上帝的裁判，其体现者是教皇。敕谕还根据阿奎那的观点（见边码第250页）声称"任何人要得救都必须服从罗马教皇"，这句话所指的确切范围引起后世许多争论。对此，菲利普又召开一次大会，会上对教皇提出了一系列荒谬的指控，包括异端罪和道德败坏，并呼吁召开全教会公会议来审判教皇。菲利普决心使之兑现，声明这决非威胁，他要迫使教皇就范，因此派遣了副首相、法学家威廉·诺加雷去联合同卜尼法斯家族有世仇的希阿尔拉·科朗纳共同对付教皇。1303年正当教皇要宣布绝罚菲利普时，他们两人共同召集一支武力，在阿纳尼将教皇俘获。卜尼法斯很有勇气，不愿作任何让步。通过他的朋友们的斡旋，他不久获得了自由，但一个月之后便去世了。

这些事件沉重地打击了教皇的世俗权力要求。这主要还不在于菲利普的代表把卜尼法斯囚禁了一个短时期，而在于当时一股新兴势力，即民族意识已崛起，而国王之所以取得成功是因为诉诸于这股势力，而教皇的精神武器对它作用不大。这证明教廷对世俗事务的统治权是不可能长期维持下去的。

教廷处境迅速恶化。在卜尼法斯的继承人、杰出的本尼狄克十一世（1303—1304在位）死后，枢机主教团选举一位法国人伯特兰·德·戈特为教皇，称克雷芒五世（1305—1314在位）。此人个性懦弱、道德极其败坏，对法王菲利普四世言听计从。他宣布菲利普对卜尼法斯的攻击是无罪的。为了取悦于法王，他撤销了卜

① 亨德森：《历史文献选》，第435—437页；鲁宾逊：《欧洲史选读》，第1章第346—348页。

尼法斯颁布的在法国停止圣事的禁令和对法王的绝罚令，还修改了《神圣一体敕谕》。1309年教廷迁往阿维农，该城位于罗纳河岸，实际上并不属于法国，但一般人都认为教廷在那里就等于在法国，世人皆看得出，这是法国控制教廷的明证。毫无疑问，意大利政局动乱也是造成教廷迁移的原因。直到1377年，教廷一直在阿维农，这段时间的长度同传说中犹太人被掳到巴比伦的时间几乎相等，因此称"〔教皇的〕巴比伦之囚"时期。但克雷芒屈辱的苦酒还没有斟满。这位冷酷无情的国王还强迫他参加残暴地镇压圣殿骑士团(见边码第222页)的工作。

263

克雷芒五世任教皇期间编订了一部正式的教会法规集，或称"教会法典"，至今仍为教会所采用，有趣的是，他的任期于法典编成之年结束。这部权威性巨著是自最早各次公会议以来教会历史上的伟大成果，它将历届公会议的决议，各次宗教会议和诸教皇颁布的教令载入其中。中世纪时曾出现数种教会法规集，其中最著名的是《教会法规汇编》，一般称为《教令集》，很可能是波洛尼亚的一位教会法教师格拉蒂安于1148年汇编而成。教皇格列高利九世(1227—1241在位)曾下令将到他那时为止的新颁行的教令加入其中，于1234年编成一部正式教会法规集。1298年，教皇卜尼法斯八世(1294—1303在位)刊行一本同类的增补，克雷芒五世1305—1314年在位)于1314年又对它加以扩充，不过他的这部法典直到1137年在其继承人约翰二十二世(1316—1334在位)统治期间才出版。因此，这是一部经过好几个世纪的辛勤劳动才完成的巨著，是一部包括教会生活各个领域的教会法全书。虽然正式汇编教会法规的工作自克雷芒五世起至廿世纪时一直停顿，但各时期教会法规的制订仍继续进行。最后庇护十世(1903—1914在位)于1904年命令由一个专门委员会负责编纂精简全部教会法规。1917年5月，他的继承人本尼狄克十四世（1914—1922在位）颁布了《天主教会法典》(共五卷，包括2414部法规)。

第十一章

教廷迁居阿维农时期，所受批评。大分裂

在教廷迁居阿维农时期，几任教皇全是法国人。教廷仿佛成为法国的一个机构。鉴于教皇的权力要求，同法国的结盟已引起了日益严重的不安定，尤其是在英国、德国等国家中。英国这一时期中大部分时间同法国交战，德国对教皇继续干涉德国难以忍受。阿维农教皇中最能干的无疑是约翰二十二世（1316—1334在位）。1314年德国选皇帝时选出两位皇帝，全国分裂为两派，一派支持巴伐利亚人路易(1314—1347在位)，另一派支持奥地利的弗里德里希。约翰二十二世在法王菲利普五世(1316—1322在位)的支持下，认为削弱德国在意大利的势力、使教皇国得益的时机已成熟。他拒不承认这两位候选人的权力要求，宣称教皇有权在帝位空缺时期治理帝国。当路易干预意大利事务时，教皇便绝罚了264 他，于是引起路易同教廷之间的斗争，一直持续到路易去世时才结束。在这场斗争进行期间，德国诸选侯于1338年在伦斯发布著名宣言，声称由选举产生的帝国元首，无论完全从头开始行使职权，还是继续行使职权，均无需教皇批准。该宣言同年得到在法兰克福召开的帝国议会批准。

教皇对国家政权作的这些攻击激起一批相当重要的文人起来捍卫国家利益。其中有伟大的意大利诗人但丁(1265—1321)，他的拉丁文论著《论帝制》写作日期虽不详，但大概作于1311年至1318年间。但丁认为和平是人类的最高福利，皇帝才能最有效地确保和平，帝国的权力理所当然地应归罗马，皇权是为人追求现世幸福所必不可少的，正如教权引领人得到永生的幸福。皇权与教

权都直接来自上帝，都不应该干预对方的职权范围。对教皇根据《圣经》和历史事例提出的教权凌驾于国家之上的种种解释，但丁逐一详加驳斥。上述一切给人们留下极其深刻的印象，因为但丁并不是自由思想者，在神学上，他是无暇可击的正统派。

在法国出现了几篇著作，其观点比但丁的更为激进，对后世政治理论的影响也更为深远。多米尼克会修士、巴黎的约翰（1265?—1306）认为，教权和王权两者都以人民的主权为基础，双方都无权干预对方的权力范围。这些著作最重要的是帕多瓦的马尔西利奥（?—1342?）和冉丹的约翰（?—1328）两人合著的《和平保卫者》。该书是那个时代所产生的最令人吃惊的具有现代性的论著。它的主要作者马尔西利奥长期在巴黎大学任教，1313年任该校校长，人们认为他的医学知识十分渊博。该书成于1324年，正当教皇约翰二十二世同巴伐利亚人路易进行斗争之时。由于书中的激进观点，两位作者不得不寻求皇帝的保护。虽然皇帝有些犹豫，但他们的余生还是在他的保护下度过。1327年约翰二十二世将两人革除教籍。1343年教皇克雷芒声称，在他读过的书中以这本书中的异端邪说最为严重。

马尔西利奥极为精通亚里士多德的著述。按他的看法，一切权力的基础是人民，对国家来说就是公民；对教会来说，就是全体基督徒。他们即是立法权，教会和国家的统治者均由他们任命，这些执行权力的人应对他们负责。教会中唯一的最终权威是《新约》，但神职人员无权用强力迫使人们服从它。他们唯一的职责是教导、告诫和责备。《新约》教导说，主教和神父都是地位相等的名称，不过作为纯粹人类规定的制度而言，指派某些神职人员对其它神职人员实行监督也不失为好办法。但这种指派并没有给他们超越他人之上的宗教权力，没有一位主教的宗教权威比另一位高，教皇的权威也不能凌驾于一切主教之上。彼得的地位并不比其它使徒高。《新约》中没有证据可以证明他曾到过罗马。《新约》并不赞成神职人员拥有世俗贵族领地和财产。任何主教或 265

教皇都无权解释《新约》所包含的基督教真理，也无权制定有约束力的法律。这些事只能由教会的立法机构来完成。所谓教会立法机构指以全教大会议为代表的全体基督教信徒，这类大会议是教会的最高权威。由于基督教国家和基督教会都在同一疆界之内，所以基督教国家的执政者可以作为全体信徒的代表召开宗教会议、任命主教、掌管教会财产。① 这些思想在宗教改革时期，甚至在法国革命中结出了硕果，但在当时过于激进，以致对那个时代的人影响不大。时代落后于他们的思想，而马尔西科奥身上也缺乏某种东西。他是个冷静的思想家，但不善于将理论化为行动，使自己成为有大批人拥护的领袖。在这方面，奥卡姆的威廉的权威比马尔西利奥更高，因为他具有后者所缺少的热情，他的思想虽超越时代，但相去不远。前面已提到过奥卡姆在神学上的影响以及他极力捍卫极端法兰西斯派关于基督和使徒绝对贫困的教义（见边码第237、251页）。奥卡姆也像马尔西利奥一样得到巴伐利亚人路易的庇护。他也像但丁那样，认为教权同皇权均由上帝设立，两者并无高下之分，各有管辖范围。教会只有纯宗教的职能，它的最高权威是《新约》。

当时也有一批人为教皇的主张辩护，提出他们的看法，其中最著名的是意大利奥古斯丁会修士奥古斯丁·特里乌姆福(Augustinus Triumphus, 1243—1328) 不过他的见解虽有典型性，但缺乏独创性。他的《教权至上论》约成于1322年，他在其中主张，一切君王的统治都得服从教皇，教皇可任意废黜他们。任何世俗法律未经教皇批准一律无约束力。任何人都无权审判教皇，甚至不能向上帝上诉教皇，“因为上帝和教皇的决定和法庭是同一的”。但是教皇万一陷入异端，他便丧失了他的职位。

教皇的支持者的这些观点决不会为德国人或英国人所接受，因为德国正为争取帝国政治独立而同教皇进行斗争，而英国正同

① 鲁宾逊的《欧洲史选读》中有些摘录，见该书第1卷第491—497页。

法国交战,认为阿维农教廷是法王的工具.教皇克雷芒五世(1305—1314在位)坚持教皇有权委任全部教职,受委任者称为“教皇直委圣职受任人”。由于教皇通过这一办法安插其宠信到英国,英王和议会便于1351年制订了“圣职委任法”,规定主教职及其它教职的选举不受教皇的干预。某一教职如已由当局委任人员担任,而教皇又另有委任,那么这位教皇直委圣职受任人将受关押,直到他放弃这一职位。这条法令不可避免地导致教权同王权之间的纠纷。1353年英国进一步立法,称为“禁止擅自行使教皇司法权法”(Proemunire),禁止公民向王国国境外上诉,违者剥夺公权。① 虽然这些法律条款大多是一纸空文,但它们表明在英国一种精神力量正在成长;1366年议会不再承认国王约翰1213年有权臣服于教皇,使王国成为教廷的属国(见边码第259页),此事进一步说明这种力量的壮大。 266

阿维农教廷遭到批评最多的一点是它对教会生活征收捐税太多,令人生厌。由于十字军东征,欧洲货币流通加快,商业欣欣向荣。欧洲的贸易方式迅速从以物易物变为货币交易。用货币付税在欧洲各地越来越普遍,渐渐取代了用实物付税的办法。当然这种变化在教会管理上也发生了。但十三、十四世纪教皇所增加的捐税之多已成丑闻,而教廷迁居阿维农时期捐税更大有增加,这是因为教廷在意大利的地产收入大多断绝,而教廷豪华奢侈生活没有丝毫减缩,因此便用大肆增加捐税的办法来弥补。他们仿效世俗封建主的做法,要求新任教职者将第一年的收入不管多少一律作为税款上交教廷。这一做法在这一时期大为发展。与此同时,专由教皇委任的圣职数量大大增加,因而这项税款成为教廷的大宗收入。教职空缺时该教职享有的教产收入也成了教廷收入的重要来源。为教皇发布的敕谕及其它文件所征税款也迅速增加,这类文件的发布也就越来越多。这些只不过是教廷强征的税

① 吉和哈迪:《英国教会史文献汇编》,第103、104、113—119页。

收的一部分而已。给人总印象是，教廷已日益严重地成为神职人员的负担，并通过他们把负担转嫁给人民。对教廷的这种感情又由于教会对拖欠税款者所采用的冷酷无情的手段而加深了，教会动辄对他们加以责难，甚至革除教籍。教廷开支巨大，苛捐杂税繁多，令人生厌，正是这两点使教廷名声日下，以至爆发宗教改革运动。

帝国在意大利势力的崩溃，教皇要负主要责任，教廷又迁居阿维农，这两件事使意大利政局处于极度混乱状态，尤以罗马情况最为严重。1347年，科拉·迪·里恩齐带领民众发动革命、反对贵族，仿效古代建立了共和国。不久他遭驱逐，但1354年又东山再起，后在党派斗争中被谋杀。英诺森六世(1352—1362在位)派遣西班牙枢机主教阿尔博尔诺思(? —1367)作为教皇使节前往意大利。由于阿尔博尔诺思的军事和外交才能，教廷在罗马和意大利的影响逐渐大有起色，这样乌尔班五世(1362—1370在位)才能于1367年真正返回这座永恒之城。阿尔博尔诺思一死，教皇便失去了左右手。1370年，他只得迁回阿维农，乌尔班五世的继承人是格列高利十一世(1370—1378)，当时锡耶纳的圣凯瑟琳(1347—1380)曾以上帝的名义敦促他返回罗马。罗马的纷乱情况也需要他坐镇该城，以维持教廷的利益。因此他于1377年将教廷迁回罗马，第二年死于该地。

格列高利十一世突然去世时，枢机主教们都在罗马。他们中267 大多数是法国人，因此乐意返回阿维农。而罗马民众决计要让教廷留在罗马。要达到这一目的，教皇就得由一位意大利人担任。当时群众发生骚动，枢机主教团只得选举巴里大主教巴尔托洛梅奥·普里尼亚诺为教皇，称乌尔班六世(1378—1389在位)。此人不善处世，想要结束法国的势力在教廷中的影响，并在教廷进行一些改革，结果很快遭到全体枢机主教的敌视。在乌尔班当选后四个月，他们一致声称由于选举受到暴民的压力，因而无效，并另选日内瓦的罗伯特为教皇，称克雷芒七世(1378—1394在位)。

数月之后，克雷芒七世及其枢机主教团又迁往阿维农。在此之前曾有过许多对立教皇，这都是由不同派别选举产生的。如今存在的两个教皇却是由同一枢机主教团正式选出。要说乌尔班六世当选是出于害怕民众骚动，这是缺乏说服力的，因为枢机主教团承认他的教皇地位达数月之久未提出反对意见，不过他们还是做了一切能够做的事来撤销其选举。于是欧洲这时便存在着两位教皇，双方互相谴责，任何力量都无法决断谁是谁非。各国根据自己政治上的亲疏决定支持两者之一。意大利北部和中部、德国的大部分、斯堪的纳维亚和英国承认罗马教皇。法国、西班牙、苏格兰、那不勒斯、西西里和德国的部分地区，追随阿维农教皇。双方力量旗鼓相当。大分裂的局面开始。两位教皇滥用职权，尤其是滥增捐税以维持两个教廷的开支，使欧洲蒙受耻辱，备受痛苦煎熬。尤为严重的是，有形教会只有一个的这种感情大受伤害。在民众的心目中，教皇的权威一落千丈。

在罗马，乌尔班六世的继承人是卜尼法斯九世（1389—1404在位），之后是英诺森七世(1404—1406在位）继任，再后是格列高利十二世(1406—1415在位)。在阿维农，则是西班牙人卢纳的彼得继克雷芒七世之位，称本尼狄克十三世(1394—1417在位)。

第十二章

威克里夫和胡斯

前面已提到英国对阿维农教廷侵犯的反抗(见边码第265页)。在该岛上其它势力也在活动。其中托马斯·布雷德沃丁(？—1349)的影响是知识界最有潜力的一股力量。布雷德沃丁长期是牛津大学杰出神学家，后任坎特伯雷大主教，卒于任上。在他带动 268

下，对奥古斯丁的研究得以复兴，这标志着经院哲学的衰落，并使奥古斯丁的影响日益增长，直到后来还深刻影响了宗教改革运动。他以极其明确的方式宣讲预定论；他也像奥古斯丁一样，认为宗教主要是个人的灵魂同上帝间的一种关系；他十分强调恩典，而不大注重善功。因此，当威克里夫在牛津求学时，除了后期唯名论经院哲学各派外，还有其它学术传统。

約翰·威克里夫(John Wyclif，1328？—1384）生于约克郡的希普士威尔（Hipswell)。关于他早年生活的详情不甚了解。他曾入牛津的巴里奥尔（Balliol）学院学习，并最终成为该学院院长，不过为时不长。在牛津，他因学识渊博而负有盛名，他讲课时学生极多，他被认为是教师中最有才华的神学家。在哲学上，他主张实在论，与当时风行一时的唯名论相对立。他深受奥古斯丁影响，并通过后者受柏拉图思想影响。威克里夫的名声渐渐远扬到牛津之外。1374年，英王委任他为路特尔沃斯(Lutterworth)的教区长，同年他担任国王的专员之一——很可能是神学顾问，前往布鲁日，同教皇格列高利十一世的代表谈判，设法调停“教皇直委圣职”的纠纷（见边码第265页）。这两次委任究竟多大程度上应归之于爱德华三世之子、势力强大的兰开斯特公爵贡特的约翰尚无法确定，不过他很可能认为将来可以利用威克里夫来实现他夺取教会财产的计划。但当时威克里夫的观点鲜为人知。没有证据表明，那时教皇对他已不信任，最近的研究证实，威克里夫的改革事业并非像前人所推测的那样，开始于1366年。

但到1376年，教会的财富、神职人员，尤其是教皇对政治生活的干预，激起了他的反抗。就在这一年，他在牛津发表《论世俗统治权》的讲演。令人奇怪的是，威克里夫对教职和教会特权的看法是封建式的。上帝是大君主。一切职位，无论是世俗的、还是宗教的，都是上帝作为采邑而赐给的。只有尽忠职守才能领有，领有者身份犹如管家，不享有主权。上帝给予的仅是使用权，而不是所有权。如果使用者滥用职权，他将丧失其占有的职

位。所以坏神职人员无权担任职务，不称职的神职人员的世俗财产应全部由世俗统治者没收，因为上帝给予他们管理世俗事务的权力，正如他把管理宗教事务的权力给予教会那样。这种用极简明诚挚的语言提出的教义无疑投合贡特的约翰及他那一帮贪婪贵族的心意，他们正想通过夺取教会财产而大发横财。这一教义也同样为许多平民百姓所欢迎，他们对教会拥有巨额财富、自命不凡和神职人员道德沦丧长期不满。这一教义对托钵修会来说也正中下怀，它们至少在理论上也提倡"使徒式的贫困"。

威克里夫的学说激起了神职界上层、拥有财产的修会和教廷的反对。1377年他被传召到伦敦主教威廉·考特尼面前答辩。由于有贡特的约翰和其它贵族的保护，这次传讯流产。同年，教皇格列高利十一世连下五道敕谕，命令逮捕审问威克里夫，①但威克里夫在宫廷得到一批强有力的权贵的保护，又有民众的支持，结果于1378年挫败了由坎特伯雷大主教和伦敦主教对他提出的进一步诉讼。

269

威克里夫于是积极进行其改革活动，用拉丁文和英文写下了大量论文。他认为《圣经》是教会唯一的法律。教会并不像一般人想象的那样，是以教皇和枢机主教为核心。上帝的全体选民才是其核心。教会唯一的首领是基督，因为教皇并不一定是上帝的选民。威克里夫并没有否定教皇。教会完全可以拥有一位尘世的领袖，但这样一位领袖必须是像彼得那样的人，为实现早期基督教式的纯朴而努力奋斗。像这样的教皇便很可能是上帝的一位选民。但如教皇只知攫取世俗权力、热衷于征税发财，那么可以断定他决不是上帝的选民，而是敌基督。威克里夫更精通《圣经》，对托钵修会进行了抨击，认为他们在《圣经》中缺乏依据，是现存教廷的主要支柱，虽然这些人曾支持过他关于使徒式贫困的主张。此时威克里夫与之作斗争的是整个教会中流行的普遍现象。

① 吉和哈迪：《英国教会史文献汇编》，第105—108页。

威克里夫进一步作出更多的建设性的努力。他确信《圣经》是上帝所立的法律，因此决心将它译成英语，奉献给英国人民。1382年至1384年间，《圣经》从通俗拉丁文本译成英文。但威克里夫在翻译工作中实际译了多少，至今无法断定。通常认为《新约》是出自他的手笔，《旧约》是由赫里福德的尼古拉所译。不管怎样，《新约》译文生动顺畅而有力，对英语的发展作出了十分重要的贡献——对提高英国民众宗教虔诚心的贡献更不待而言了。约1388年，全部《圣经》译文又经修订，这很可能是威克里夫的学生约翰·帕维的功劳。该译本销行甚广。尽管下一世纪遭到严厉取缔，但仍至少有150本抄本流传至今。

为了把福音传播到人民中，威克里夫派遣"穷神父"出外布道。他们以使徒式的贫困为榜样，赤足、身披长袍、手持一杖，两两一组地周游各地，就像早期韦尔多派或法兰西斯派传道人那样。但有一点不同，即他们不受终身誓愿的约束。他们的成绩是巨大的。

威克里夫的追随者一般称为劳拉派，不久发生了几件事，使这场劳拉派运动一蹶不振。由于威克里夫确信上帝的选民均是真正的祭司，一切主教的权力都不符合《圣经》教导，因此他认为唯有神父作为上帝代理人有能力使饼酒起质的变化的这一教义是维护神职界不正当权利要求的主要壁垒。因此在1379年，他抨击了这一教义。他对基督如何临在圣餐之中的看法似乎基本上属于后来所谓的同体论。激起人们对他不满的倒不是他的那些积极主张，而是他对变体论的抨击，因为反对变体论便是反对中世纪后期最为人们普遍接受和珍视的一种信仰。对变体论的抨击使威克里夫失去了许多追随者，并导致教会当局重新对他采取行动。这股反对威克里夫的潮流随着1381年发生的事件而进一步增强，尽管对这些事件他是没有任何责任的。由于1348年至1350年间黑死病流行，英国劳动力市场一片混乱，下层群众中骚动与日俱增，到1381年达到顶点，终于爆发一场大规模的农民起义，这场起义声势浩大，好

270

容易才被镇压下去。这场流血事件增强了保守派势力。1382年坎特伯雷大主教在伦敦召开宗教会议，对威克里夫的二十四种观点加以谴责。① 威克里夫不能再在牛津讲学。他的"穷神父"纷纷被捕。他因得到民众和宫廷权贵的强有力支持，才未遭受陷害。1384年除夕他去世时仍是路特尔沃斯的神父。

威克里夫之所以成为很有影响的人物，一个重要因素是因为在当时的英国，人们认为在学术上无人能与他匹敌。每当要用知识之剑同他决一雌雄时，人们往往踌躇不前。同样引人注意的是他强烈的爱国主义精神和他深切的虔诚心。他道出了民众对外国教皇苛捐杂税和贪婪的忿恨，表达了群众对一种较为朴素、较符合《圣经》教导的宗教信仰的渴求。不幸的是他未能在英国留下一位才能卓越的继承人把他的事业继续下去。不过在理查二世（1377—1399在位）整个统治时期，劳拉派运动不断发展。随着兰开斯特家族篡权，亨利四世（1399—1413在位）登上王位，他急于安抚教会，1401年听从他人劝告制定了"异端分子处以火刑"法令。②按此法令，大批劳拉派被烧死。亨利四世没有加害于那些身居要职的劳拉派平信徒。但他的儿子亨利五世（1413—1422在位）则不然，在他统治期间，劳拉派中最有声望的领袖科巴勋爵约翰·奥尔德卡斯尔、一位严守宗教原则的人被定罪而被迫谋反，最后于1417年被处决，此人以后演化为传说和戏剧中的福斯泰夫这一人物形象。随着他的去世，劳拉派在英国政治上的重要地位宣告结束，尽管其追随者仍进行秘密活动直到宗教改革时期。此后，威克里夫的主要影响转移到波希米亚，而不是在他的故乡了。

十四世纪时，波希米亚在学术上和政治上都有惊人的发展。神圣罗马帝国皇帝查理四世兼任波希米亚国王，他为这一地区的发展作出巨大贡献。1344年，他设法把布拉格设为大主教区，波希米亚教会得到独立，不再依附于美因茨。四年后，他又在布拉格创

① 吉和哈迪：《英国教会史文献汇编》，第108—110页。

② 吉和哈迪：《英国教会史文献汇编》，第133—135页。

建一所大学。在欧洲，波希米亚教会拥有的地产最多，其神职界的世俗化也最严重。查理四世并不是敌视道德改革。就在他统治期间以及随后一段时期，出现了一批很有能力的布道人，他们抨击教271 会的世俗化，轰动了整个波希米亚。其中有瓦尔德豪森的康拉德（? —1369）、克雷姆希尔的米利兹（? —1374）、扬诺夫的马提亚（? —1394）以及斯蒂特尼的托马斯（1331—1401），所有这些人都反对神职人员的腐化，强调《圣经》是人生的准则，鼓吹多参加圣餐礼。米利兹和马提亚声称，敌基督近在眼前，就在不称职的神职界中。这些人对胡斯虽没有直接影响，但他们激起了波希米亚人的宗教热情，使他们易于接受胡斯的学说。

波希米亚的人口由日耳曼人和斯拉夫人（捷克人）两部分组成。由于这两个民族的激烈对抗，波希米亚处于分裂之中。斯拉夫人强烈希望建立民族霸权和波希米亚实行自主。

令人奇怪的是波希米亚以往同英国很少联系，但在1383年由于波希米亚公主安娜嫁给英王理查二世，两国交往从此密切起来。波希米亚的学生为牛津大学的名声所吸引，纷纷前往求学。他们把威克里夫的学说和著作带回祖国，尤其是带到布拉格大学。波希米亚人中拥护威克里夫主义最力者是约翰·胡斯，他也热烈提倡发扬捷克民族的抱负。正是宗教和爱国热忱的这种结合，使胡斯成为具有非凡魄力的领袖。

约翰·胡斯（John Huss）约于1373年出生于胡斯涅兹（Husinecz）一个农民家庭，胡斯即是此地名的缩写。他在布拉格大学完成学业，于1394年取得神学学士学位，两年后又得到文学硕士学位。1401年他被授予神职，同时继续在布拉格大学任教，1402年他成为该校校长。与此同时，他开始潜心钻研威克里夫的哲学论文。非常赞同他的“实在论”。对威克里夫的宗教著作，胡斯肯定也是从1402年开始拜读，并大为折服。从此，胡斯在神学上便成为威克里夫的弟子了，不过他比其导师保守得多，他不否定变体论；但他也像其导师一样，认为教会是由上帝预定的人组成，它的真正首脑

不是教皇，而是基督，教会的法律是《新约》，教会的生活应像基督那样地贫困。胡斯自从发表了对彼得·郎巴德的《名言集》注释以后，人们对他在学识方面的天赋的评价比以往更高，然而有一点是肯定的，胡斯在讲道和写作论文时，他通常不仅再现了威克里夫的思想，而且袭用了他的语言。

1402年胡斯成为布拉格伯利恒教堂的布道员，他用波希米亚语发表言词激烈的讲道，不久便深得民心。虽然威克里夫的观点于1403年遭到布拉格大学大多数人的谴责，但他的布道起初却得到大主教茨宾尼克(Zbynek,1403—1411在任)的支持；但他对神职界的批评逐渐使支持他的人转而反对他，这种反对随着胡斯对威克里夫基本观点日益明显地表示赞同而不断增强。紧接着又出现了导致新的意见分歧的原因。在教会大分裂中，波希米亚一直站在罗马教皇格列高利十二世(1406—1415在位)一边。现在波希米亚国王温斯劳却赞成在两位对立教皇之间采取中立政策作为调解分裂的一步。胡斯和大学中的波希米亚人都支持温斯劳；而大主教茨宾尼克、德国神职人员和大学中的德国人则始终支持格列高利十二世。因此温斯劳在1409年专断地修改了大学规章，规定在作决定时，占多数的外国人只有一票表决权，波希米亚人却有三票，这一比例刚好与从前相颠倒。其直接的后果是外国人纷纷离开布拉格大学。这是波希米亚民族主义的胜利，对此胡斯完全赞同，但这一胜利是否具有永久的价值、是否正当都是有疑问的。这样做的结果是胡斯立即当上了这所新整顿过的大学的首任校长，并在宫廷中大受青睐。他的见解这时在波希米亚广为流传。

272

与此同时，不幸的比萨会议也正在召开(1409)(见边码 第 275 页)。茨宾尼克在会上支持教皇亚历山大五世(1409—1410在位)，并向他诉说威克里夫的观点正在波希米亚扩散，教皇便委任他加以根除。胡斯对此提出抗议，1410年遭茨宾尼克的绝罚。结果在布拉格引起群众大骚动，胡斯作为民族英雄在那里威望益高。国王温斯劳也支持他。1412年亚历山大五世的继承人约翰二十三世

(1410—1415在位)允诺,凡参加征讨那不勒斯国王拉迪斯拉斯者,一律赦罪。胡斯反对这种做法,认为教皇无权使用实力,钱是买不到真正赦免的,除非上帝预定,教皇的赦罪对人毫无价值。胡斯的见解一发表,群情激奋,教皇通谕也被群众烧毁。但胡斯在大学和其它地方失去了许多强有力的支持者,再次遭到绝罚,布拉格也受到教皇停圣事的处罚。1412年底,温斯劳劝胡斯离开布拉格逃往它乡。胡斯在隐居期间完成了他的主要著作《论教会》,实际上是威克里夫著作的翻版。1413年,在罗马召开的一次宗教会议正式将威克里夫著作定罪。

康斯坦茨大公会议(见边码第276页)即将召开,波希米亚的混乱情况肯定将提交大会考虑。神圣罗马帝国皇帝西吉斯孟德要求胡斯亲自出席,并答应发给他"安全通行证",后胡斯也确实得到此证。尽管胡斯感到此去凶多吉少,但仍决定前往,部分是因为他认为为自己所信仰的真理作证义不容辞;部分是因为他确信他能说服会议接受他的思想。但他到康斯坦茨不久即被监禁。西吉斯孟德这时置他曾允诺的安全保证于不顾。胡斯的波希米亚敌人也对他加以种种尖锐的指控。1415年5月4日,会议谴责了威克里夫,下令焚烧他的已埋葬很久的尸骨。这样,胡斯无法指望得到有利于自己的审判。然而这场斗争终归成为原则问题上的争论。会议规定,每个基督徒必须服从会议的决议,因为只有坚持这一点才有希望结束这场使基督教世界蒙受耻辱的教廷大分裂局面。因此,会议坚决要求胡斯完全服从。不料,这位波希米亚的改革家生就一付英雄的性格。他不愿违背良心。对他的指控,他声言有些是诬告,其余的主张,他不能修正,除非有人能说服他相信它们是错误的。他不愿使自己的良心屈服于这次大会压制人的判决。1415年7月6日,他被定罪烧死。临刑时,他毫无惧色,视死如归。

273

胡斯被囚禁在康斯坦茨时,他在布拉格的追随者在举行圣餐礼时开始实行平信徒领杯,这是胡斯所赞成的,不久便成为胡斯运动的标志。胡斯被处死的消息激起波希米亚人民的极度愤慨,而康

斯坦茨会议又禁止平信徒领杯，还把胡斯学生布拉格的哲罗姆于1416年5月30日烧死，这更是火上加油。波希米亚因此爆发革命。当时那里有两派发展迅速，一派是贵族派，基地在布拉格，称圣杯派（在圣餐时既领饼又领酒）；另一派是民主激进派，因其据点在塔波尔，故称塔波尔派。

圣杯派只禁止那些他们认为“上帝的律法”，即《圣经》所不准许的习俗。他们要求自由传播福音、平信徒领杯、过使徒式的贫困生活，并要求神职人员过严格的生活。塔波尔派则否认在“上帝的律法”中找不到明确根据的一切习俗。两派之间虽时有激烈的争执，但双方尚能团结一致抵御不断入侵波希米亚的外来武力。胡斯派在塔波尔派的盲人将军约翰·齐斯克率领下粉碎了消灭胡斯派的一切企图，教会财产被大量没收。即令在1424年齐斯克去世后，胡斯派的反对者们也没取得更大的成功。在大普洛科普领导下，胡斯派把战争推进到波希米亚边境以外。看来某些妥协是不可避免的。巴塞尔会议（见边码第277页）经过长期谈判后，于1433年满足了圣杯派的愿望，准许平信徒使用圣杯，在一定程度上也满足了上述其它要求。塔波尔派拒不妥协，1434年里潘(Lipan)一役中几乎被圣杯派全部消灭。普洛科普被杀。得胜的圣杯派于1436年同巴塞尔会议最终达成协议。根据协议条款，他们在名义上隶属罗马教会。但1462年教皇庇护二世（1458—1464在位）声称该协议无效。然而圣杯派仍坚守自己的立场。1485年和1512年，波希米亚国会宣布他们同天主教会地位完全平等。在宗教改革时期，该派中有相当多的人都欢迎新教思想，不过另一些人则回到罗马教会的怀抱。

真正体现威克里夫思想的是塔波尔派，而不是圣杯派。整个胡斯运动有塔波尔派、圣杯派和韦尔多派参加，而不是只有塔波尔一派参加。约1453年，从胡斯运动中逐渐发展出一派，称“兄弟联盟”（Unitas Fratrum），它吸收了胡斯运动中最有生气的那部分力量，成为以后莫拉维亚弟兄会灵性上的开山祖（见边

码第450—452页）。

威克里夫和胡斯被称为宗教改革的先锋。如果只考虑他们反对教会的腐化、抬高《圣经》的地位以及他们在鼓动改革方面所作贡献——与其他人的贡献汇总起来终于导致改革的发生——而言，他们确实是先锋。但如对他们的教义进行一番检验，便可看出仍是属于中世纪的。他们对福音的看法仍是一种“律法”观念。信仰在他们心目中所占地位决不比在罗马教会中大。他们关于教会的思想只是奥古斯丁主义的一种片面的发展。关于神职界拥有财产的问题，他们与韦尔多派和一些大托钵修会的创建人有共同的见解。他们的宗教热忱博得了人们的赞赏，不过，尽管路德承认在许多方面他是同胡斯一致的，但宗教改革几乎不能归功于他们的努力。

第十三章

改革教会的公会议

教廷的分裂是基督教世界的丑闻，但要结束分裂并非易事。根据中世纪发展起来的逻辑，尘世间没有任何势力教皇应对它负责的。但各地善良的人们都感到必须结束这种分裂局面，教会的“头和肢体”，即教皇和神职人员必须加以改革。人们希望的改革涉及道德和行政管理。到当时为止，基督教国家作为一个整体来说还并不希望对教义进行修改。在英国也许有一位威克里夫式的人曾公开提出过这一主张，但一般人都把他视为异端。在那些认真从事弥合这次分裂的人中，站在最前列的是当时的教师们，尤其是巴黎大学的教师。帕多瓦的马尔西利奥在1324年发表《和平保卫者》一书，提出全体教会会议（公会议）权力至上。时局的发展，

而不是因为他提出的论据之有力，必然迅速导致同一结论。第一个明确提出这一看法的是当时在巴黎的教会法博士吉恩豪森的康拉德（1320？—1390）。他在1379年和1380年撰文劝法王查理五世（1364—1380在位）联合其他君主召开公会议，如有必要，无需征得敌对教皇的同意。康拉德只是认为，由于情况特殊，时势所需，召开这类会议是完全正当的。康拉德倡议提出后，巴黎大学另一位德籍学者朗根斯坦的亨利希（Heinrich of Langenstein1340？—1397）于1381年撰文进一步加以阐述，这篇文章在当时风行一时，以至夺去了康拉德首先倡议此事的功劳。 275

召开公会议作为解决这次分裂的最佳办法，这一思想一经提出便迅速赢得许多人的支持。不仅在巴黎大学如此，而且在以教会法著名的波洛尼亚大学，甚至在枢机主教中也大起共鸣。但要召开公会议有许多困难。巴黎的两位领袖皮埃尔·大利（1350—1420）和约翰·格尔森（1363—1429），都以精通唯名论神学而闻名，后者还是杰出的基督教神秘主义者。他们接受这一办法甚慢，费时数年之久尽力劝诱两位敌对教皇自动退位，均被拒绝。法国从1398年到1403年，后又于1408年，撤销了对阿维农教皇的支持，同时又不承认罗马教皇，但其它地方响应者廖廖无几。到了1408年，大利和格尔森才看清召开公会议是唯一的希望，他们得到了克利芒日的尼古拉（1367—1437）的支持。此人曾在巴黎大学任教，自1397至1405年任阿维农教皇秘书，他认为教会堕入邪恶的一大根源似乎是对《圣经》的普遍忽视。

两位教皇的枢机主教团这时都确信召开公会议很有必要。1408年他们聚集在里窝那，商定于1409年3月25日在比萨召开公会议，并以他们自己的名义发出通告。参加这次会议的不仅有枢机主教、主教、各大修会会长、各大隐修院院长，而且还有神学博士、教会法博士、以及世俗君王的代表。两位教皇都未出席，他们也不承认会议的合法性。会议宣布废黜这两位教皇。这实际上是主张公会议权力高于教皇。但会议操之过急，没有按大利的

意见办，即弄清会议提出的新教皇人选是否能为各方所接受。枢机主教们选举了米兰大主教皮特罗斯·菲拉尔伊为教皇，取名亚历山大五世（1409—1410在位），然后宣布散会，把改革的问题留给下届会议解决。

从某些方面看，此时局势比比萨会议召开前更糟。罗马、那不勒斯和德国很大一片地区仍支持教皇格列高利十二世。西班牙、葡萄牙和苏格兰支持本尼狄克十三世；而英格兰、法国和德国部分地区则承认亚历山大五世为教皇。现在出现三位教皇鼎立的局面，而在此之前只有两位教皇。虽然比萨会议处理不当，但仍是进步的标志，它表明教会只有一个，它给人们增添了希望：如果公会议召开得更成功，就可以结束教会的分裂。这次会议是由枢机主教们召开的，这在历史上从未有过先例。按早期教会的惯例，宗教会议由皇帝召开，如可能，可征得一位或几位教皇的同意。现在，支持召开公会议的人士积极努力，以便召开这样一次宗教会议。

276

神圣罗马帝国新当选的皇帝西吉斯孟德（1410—1437在位）确信有召开公会议的必要。他承认约翰十三世（1410—1415在位）为教皇，此人是教皇中最不称职的一个，他被选为比萨会议所选教皇亚历山大五世的继承人。西吉斯孟德利用约翰在对付那不勒斯国王拉迪斯拉斯中遇到的困难，设法使他同意由教皇和他这位当选皇帝采取共同行动，于1414年11月1日在康斯坦茨召开公会议。这是中世纪历次会议中参加人数最多、最辉煌的一次。正像比萨会议那样，出席该会议的不仅有枢机主教和主教，还有神学博士和各国君主的代表，不过世俗代表无投票权。西吉斯孟德亲自到会，约翰二十三世也出席了会议。

约翰二十三世希望得到这次会议的承认。为了达到这一目的，他带了许多意大利主教一同前往。为了使这些人选举无效，会议以“国家”为单位组织，计有英格兰、德国、法国，意大利被迫作为第四国参加会议，每个“国家”只有一票，还有一票给全体枢机

主教。约翰二十三世对得到会议承认完全绝望了，于是在1415年3月逃跑，企图以此手段破坏会议。但会议在格尔森强有力的领导下于1415年4月6日宣布："本会议代表在世征战的天主教会，其权力直接来自基督，因此，凡会议决议，无论关于信仰问题、关于终止分裂问题，以及关于教会大小事务的改革问题，无论何人，不问职位尊卑高下，即令位尊至于教皇，均当一体服从。"① 5月29日，会议宣布废黜约翰二十三世。格列高利十二世于7月4日辞职。由于这次会议成功地坚持了在教会中公会议权力高于一切的主张，它才得以废黜了两位教皇。因此，不难理解，为什么会议领导人坚持要胡斯完全服从会议决定，胡斯受审和殉难是与这些事件同时发生的(见边码第273页)。

本尼狄克证明是最难对付的。为此西吉斯孟德亲自前往西班牙。他无法说服本尼狄克辞职，这位顽固的教皇直到1424年死时仍坚持自己是唯一合法的教皇。西吉斯孟德未能达到目的使本尼狄克退位，但其目的由西班牙诸王国完成了。它们同苏格兰一起抛弃了本尼狄克。西班牙作为第五个"国家"参加了这次公会议；本尼狄克，或再次被称作卢纳的彼得，最终于1417年7月26日正式被废黜。这次会议行动谨慎，与比萨会议草率从事形成鲜明对照，这就确保基督教世界中再没有其势力不容忽视的哪一派支持前任教皇了。

277 该会议的另一个主要目标是道德和行政改革。但几股利害关系冲突的势力互相妒忌以致无法取得真正重大成就。枢机主教们不愿实行将使他们收入大为减少的改革。从总体上说，维持现状对意大利有利。英国由于几位国王的努力，在教会事务上取得了相当的自治权。法国因与英国交战，不愿同英国联合。结果会议只能把改革问题提交下任教皇"与这次神圣的宗教会议或各国代表协商"解决，也就是说，各国均可以尽可能地讨价还价，以得

① 鲁宾逊：《欧洲史选读》，第1卷第511页。

到最大的利益。这次会议列举了一系列改革教会的讨论题目，几乎全是关于圣职授任、捐款和教会行政方面的问题。[①]作为一个改革工具而言，康斯坦茨会议是完全令人失望的，但它取得了一个伟大的成就：结束了教廷的大分裂局面。1417年11月，枢机主教们和与会每一国家各推选出的六名代表一同选举罗马枢机主教奥托·科隆纳为教皇，他取名为马丁五世(1417—1431在位)。罗马基督教国家又归一位领袖领导。1418年4月，康斯坦茨会议闭幕，根据会议决定，新教皇答应五年后再召集一次会议。[②]

康斯坦茨公会议是教会中最使人感兴趣的一次尝试。它使教廷从绝对专制制度转为一种君主立宪制。教皇虽仍握有教会的最高执行权，但他要受到教会立法机构的约束，该机构每隔一定时间召开一次会议，代表各基督教国家的利益。

这种君主立宪制的巨大变革似乎真正完成了。1423年马丁五世在帕维亚召开新的公会议。但由于瘟疫流行，出席的代表不多，教皇本也不甚乐意再开公会议。但胡斯战争使欧洲蒙受不幸(见边码第273页)，这些压力迫使他于1431年1月下诏在巴塞尔召开会议，并委任枢机主教吉利亚诺·凯撒里尼为教皇代表，主持会议。但不到两个月，马丁五世去世，由尤金四世(1431—1447在位)继任。于是这次会议拖到1431年7月才召开，但到12月，尤金下令休会，改在1433年于波洛尼亚举行。但会议拒绝执行尤金命令，重申康斯坦茨会议宣言：公会议权力高于教皇。由此可见巴塞尔会议与教皇之间几乎从一开始就存在着对立情绪。这次会议记取了康斯坦茨公会议上因"国家"间互相忌恨，致使改革计划落空的教训，不再按国家分组，而改为就问题，即改革、教义、公安和一般性问题分成四大委员会。该会议一开始工作便大有生气，看来很有成功的希望。会议于1433年与胡斯派中的温和派达成了明显的和解(见边码第273页)。罗马教会似乎

---

① 鲁宾逊：《欧洲史选读》，第1卷第513页。

② 鲁宾逊：《欧洲史选读》，第1卷第512页。

又恢复了统一。教皇发现支持自己的人甚少，于是在1433年年底正式承认这次公会议。会议似乎胜利在望。

巴塞尔会议于是着手对康斯坦茨公会议没取得成功的教会行政和道德改革问题进行讨论。会议规定各主教区每年举行一次宗教会议，各大主教区每两年召开一次，以检查和纠正教会各种弊端。它还规定每十年举行一次公会议，重申古代合乎教规的选举权利为有效，反对教皇授任圣职，还对向罗马的上诉加以限制。枢机主教团人数被定为24名，任何一国的代表不得超过总数的三分之一。会议还取消了新任主教将第一年收入上交教廷的旧规，其它更为沉重的教廷捐税也一律加以取消。会议所做的一切的确有益，但支配它这么做的精神力量是对教皇尤金四世日益增强的报复心理。教廷以往所赖以为生存的捐税如今大部分被废止，但会议又未找到体面的替代办法来维持教廷的开支，这一败笔不仅增加了教会对会议的愤恨，而且造成会议本身的分裂。在这关键时刻，出现了一个大好机会，尤金四世充分加以利用，而会议却因处置不当以致葬送了自己的前程。 278

这时，东部帝国受到土耳其人的步步紧逼，正同入侵者进行最后斗争。东罗马帝国皇帝约翰八世(1425—1448在位)为了取得西方的帮助，同君士坦丁堡宗主教约瑟夫二世(1414—1439在任)以及很有天才的尼西亚大主教贝塞里恩(Bessarion，1395—1472)一起表示愿意就希腊教会和拉丁教会联合问题举行谈判。教皇和巴塞尔会议都想趁此机会给自己捞取政治资本。于是公会议中大多数人提议希腊人到阿维农谈判。教皇则提议谈判在意大利一城市举行。希腊人当然宁愿在意大利城市谈判。1437年会议在这一问题上发生分歧。少数派，其中包括凯撒里尼、退出会议。教皇宣布将会址迁往弗拉拉，以便与希腊人会晤。少数派便前往该地。1488年3月，东罗马皇帝带了许多东方高级神职人员也到达那里，实际上教皇获胜了。这件事使基督教世界充满了重新统一的希望，以致在巴塞尔继续举行的会议大为逊色。

弗拉拉会议于1439年迁往佛罗伦萨举行，希腊教会和拉丁教会间进行了长期磋商，结果是教皇的最高权力被含糊其词地承认了，同时，东方教会各宗主教仍保留原有的职权，希腊人仍保持其礼仪中的特点，其神父仍可结婚，而信经中有争议的“和子”句得到希腊人承认，但不得加入古代信经中。一位很有魄力的以弗所大主教马可拒绝这一协议，不过皇帝和随他出席会议的大多数神职人员都同意了，于是东西方教会高高兴兴地于1439年7月宣布重新统一。这一喜讯振奋人心，教皇尤金四世的威望因此大大提高。但这一胜利实际上虚有其名，只是当时没立即表现出来。会议在佛罗伦萨举行时或刚结束后不久，又宣布与亚美利亚教会、与一性论派和聂斯脱利派中的一些派别重新统一。1439年同亚美尼亚教会复交时，教皇趁机发表了一则著名的敕谕，对中世纪的圣事教义详加阐释，但从一开始就遭到东方修士们的反对。出席会议的希腊人一回国，以弗所的马可立即成了当代英雄；而被尤金封为枢机主教的贝塞里恩不得不逃往意大利，后来在那里从事写作和为教会工作，贡献杰出。结果希腊人并没有从西方得到有效的军事援助。1453年土耳其人攻陷君士坦丁堡，1439年曾激起东西方教会努力实现统一的那些政治希望终成泡影。

279

与此同时，留在巴塞尔的多数派在路易·达勒曼(1380?—1450)领导下采取了更为激进的行动，路易是多数派中唯一的枢机主教，是一位能干的杰出人物，但行事专断。1439年，会议表决废黜尤金四世，另选一位过半隐修生活的平信徒萨瓦的阿马迪厄斯公爵为教皇，取名菲利克斯五世。但到此时，巴塞尔会议迅速丧失了残余的影响力。尤金四世获胜了，他死后在罗马由尼古拉五世(1447—1455在位)继任。菲利克斯五世无法行使职权，只得于1449年放弃教皇职位。巴塞尔会议为掩饰其失败，又选出尼古拉五世为菲利克斯的继承人，这样纠纷重重的巴塞尔会议终告结束。尽管公会议权力高于教皇的思想还存在，并在宗教改革时代很有威力，但巴塞尔会议的惨败，使教廷由专制制度转为

立宪制度的希望完全破灭了，或者说，使通过召开公会议来实现必要的改革的希望破灭了。

然而，如果说巴塞尔会议就这样失败了的话，那么有些国家却因会议与教皇抗争而得益了。最突出的就是法国。法国在贞德(1410？—1431)所激发起的激情鼓舞下有效地抗击了英国，王权重新巩固。1438 年法王查理七世(1422—1461 在位)和神职人员及贵族一道采纳了布尔日"国事诏书"，按这一诏书，由巴塞尔会议企图实施的绝大部分改革措施在法国成为法律。它确保法国摆脱了教皇极其沉重的赋税和干涉。在宗教改革前能有这种自由权，在很大程度上取决于一国对教廷的态度。与法国相比，德国则甚为不幸。1439年在美因茨召开的帝国议会上，贵族们采纳了一种与法国的"国事诏书"类似的"诏书"，但德国的分裂和虚弱使教皇的阴谋得逞。结果这些规定为 1448 年签订的阿沙芬堡宗教协定所限制。个别的诸侯获得了某些特权，但作为整体而言，德国仍处于教廷苛捐杂税的重压下。

在上述几次公会议召开的整个时期，一股新兴势力，即民族主义正日益抬头。康斯坦茨公会议授予各国自行同教廷达成协议的权力。波希米亚在处理宗教事务问题时以国家为重，法国维护了本国的权利，德国也想这么做。由于通过公会议对教会行政加以改革遭受失败，人们不禁要问，他们所谋求的改革是否可以依靠国家的力量实现。这种情绪与日俱增，直到爆发宗教改革运动，并对这场斗争的进程影响极大。 280

第十四章

意大利文艺复兴及该时期诸教皇

与教皇迁居阿维农、教会大分裂时期同时，兴起了文艺复兴运动，这是人类理智上最非凡的事件。人类思想见解的这一伟大变化常常被看作是中世纪史无前例的。不过，现在人们越来越认识到，中世纪并非没有个人独创性，教会的控制不可能严密到绝无漏洞以致舍出世思想而无它，至少古代拉丁文学不朽名著还是广为人知的。与十字军运动同时，罗马法开始复兴，并由此越来越引起人们对古代思想的这一标准特点的注意，这首先发生在意大利，后来扩展到法国和德国。但我们承认上述因素时，还得承认文艺复兴包含有一种从本质上看全新的世界观，这种世界观强调现世生活、美和满足——强调作为人的人——而不是强调来世的天堂和地狱，也不强调作为拯救或舍弃对象的人。促成这种变化的媒介是重新对古代经典作品中，尤其是伟大的文学名著中表现出的精神作了重新评价。

文艺复兴首先出现于意大利。它的兴起是由多种因素促成的，其中至少有三种最明显。中世纪两股占主导地位的强大势力是教廷和皇帝。就意大利而言，在十三世纪下半叶帝国的势力崩溃了，而十四世纪早期，教廷又迁居阿维农，意大利突然失去这两股势力的控制。意大利商业在十字军运动刺激下兴盛起来，在该运动结束后仍有发展，商业的发展带来了文化发展，意大利半岛这时的文化较欧洲其它地方要高。意大利由于政治上的严重分裂，它的城市生活与其它地区有质的不同，有才干的人易于得到当地的承认，并且有助于突出个人。

意大利最早受文艺复兴精神激励的人物是佩特拉克(Petrarch 1304—1374)。他在阿维农长大成人，后任神职，但他的真正兴趣是要复兴拉丁文学，尤其是西塞罗的作品。他是一位刻苦勤奋的学者，而最重要的是他在文学上造诣甚高。他结交了许多王公贵族，是颇有国际影响的人物。他蔑视经院哲学，非难亚里士多德。虽然他仍具有真正的宗教感情，但缺乏实践，他的观点与中世纪的大相径庭。而且，他缺乏那种深刻的严肃性，而有自高自大的虚荣心，崇拜形式而不着重实质，这些大致成为以后意大利人文主义的特点。不过在他的鼓励下，人们对古代发生了新的兴趣，形成了对世界的新看法。佩特拉克的朋友和崇拜者是薄伽丘(Boccaccio, 1313—1375)。现在人们纪念他是因为他写了《十日谈》，但在他那时代，他的最大影响是促进了希腊文学的研究，剥开了古典神话的神秘外衣，并在佛罗伦萨和那不勒斯推进了人文主义研究。

281

希腊文学也许从未在意大利南部消失，但对它进行人文主义的研究要到1360年，当薄伽丘带着雷昂提乌·皮拉图到佛罗伦萨时才开始。约1397年，在该城政府支持下，一位翻译荷马和柏拉图著作的学者曼纽尔·克里索罗拉(1355？—1415)在那里教授希腊文。弗拉拉和佛罗伦萨公会议（1438—1439)(见边码第278页)使这种通过希腊人和拉丁人的联合以便掌握东方学术宝库的愿望大大发展。贝塞里恩(见边码第278页) 从那时起对这项工作帮助很大。约1442年，佛罗伦萨的真正统治者梅迪奇家族的科齐莫(1389—1464)创建柏拉图学园，这要归功于另一位希腊人吉米斯托·普利桑(1355—1450)的影响，他曾来此地参加东西方教会重新统一的会议。该学园热心于柏拉图思想的研究，尤其是后来在马尔西利奥·费希诺(1433—1499)领导下更是如此。费希诺当神父后，把基督教的诚挚同他的柏拉图主义的热情结合起来。他认为，回到基督教的源头是当时的最大需要——这种见解不受大多数意大利人文主义者的欢迎，但对阿尔卑斯山以外的地区却有深

远的影响。当时赞赏并鼓吹这种思想的在法国有雅克·勒费弗尔，在英国有约翰·科利特，并由科利特传给伊拉斯谟。还有一位几乎同费希诺一样伟大的人物、皮科·德拉·米兰多拉(1463—1494)。他热心研究希伯莱文，精通喀巴拉，这些后来对路希林甚有影响。

罗伦佐·瓦拉(1405—1457)发展了历史考据之学。约于1440年，他揭穿"君士坦丁赠礼"(见边码第204页)是伪造的，并否定使徒信经是由使徒编写的。他批判了隐修誓愿的正当性，并于1444年把通俗拉丁文本《圣经》与希腊文本《圣经》作了比较，为《新约》研究打下了基础。

对上述事件发生的年代进行一番考察，就可发现意大利文艺复兴运动充分发展的时期是在1453年，即君士坦丁堡陷落以前。到十五世纪中叶，它已在意大利受教育阶层中占了统治地位。总的说来，它对教会的态度是很冷淡的。它使异教观点普遍复兴，并不分善恶地追求古代生活的再现。世界历史上还没有其它时代像意大利文艺复兴时期那样竟以生活腐化而自夸。

282

约1450年，美因茨的约翰·古滕贝格发明了活字印刷，文艺复兴运动便如虎添翼，发展更为迅速。这一技术迅速传播开来，过去只有少数人能接触到的书籍，现在许多人都有书可读了，而且每种书都可大量印刷，学术成果实际上便成为不可毁灭的了。到1500年前夕，出版的书籍已达三万多种。

谈到文艺复兴运动，人们不可能不注意它对艺术的贡献。实际上意大利一些较好的艺术作品早在文艺复兴运动之前已有创作。西马布埃(Cimabue，1240？—1302？)，乔托(1267？—1337)和弗拉·安吉里科(1387—1455)都是属于前文艺复兴时代的人，他们的作品都很出色。随着玛萨西奥(1402—1429)、菲利波·李比(1406—1469)、波提切利(1444—1510)和吉亚达约(1449—1494)的出现，绘画有了进一步发展，他们对透视法的了解更为真确，从人体解剖学观点来看，他们所绘人物更为准确，画面布局更为

有效，到列奥那多·达·芬奇（1452—1519）、拉斐尔（1483—1520）和米凯朗其罗（1475—1564）时期，绘画艺术达到顶峰。雕刻也得到很大的推动，这反映在吉贝尔蒂（1378—1455）和多那太洛（1386—1466）作品中，与此同时，布鲁内莱斯科（1379—1446）和布拉曼特（1444？—1514）和米凯朗琪罗使建筑起了很大变化。这些伟大艺术家的大多数作品，不管主题动机是多么古典，作品本身都是为教会服务的。

意大利文艺复兴运动早期最令人注目的中心地是佛罗伦萨，虽然在其它许多城市影响也很大。到了尼古拉五世（1447—1455在位）当教皇时，这一运动才第一次得到有权势的教会首领的赞助，罗马于是成为它的主要基地。这位教皇创建了梵蒂冈图书馆。下一任教皇卡利克斯特斯三世（1455—1458在位）是西班牙人，原名阿方索·博尔贾。他不支持人文主义，一心想发动十字军东征，把土耳其人赶出不久前为他们所占领的君士坦丁堡，然而毫无成效。接着，伊尼厄斯·西尔维厄·皮克科洛米尼登位，称庇护二世（1458—1464在位）。他是位杰出的教皇，早年曾支持公会议运动，在巴塞尔会议上甚为活跃。他作为一位人文主义作家而声望卓著，他的作品的情调显然是非教士的。但后来他与尤金四世和解，并被任命为枢机主教，最后登上教皇宝座。他当上教皇后便全然站在反对他曾支持过的公会议的立场上，禁止今后向公会议上诉。他竭力鼓动欧洲各国抵御土耳其人，但这一努力毫无效果。虽然他为追求私利而见风使舵，但他仍不失为十五世纪后期教皇中最具有尽忠教皇职守思想者。他以后直到宗教改革运动兴起前的历任教皇，都是文学、艺术和大建筑的保护人，他们把罗马修饰一新，深受文艺复兴的推动。 283

在此期间，教廷的理想和雄心发生了变化。在迁居阿维农和大分裂时期，教廷不可能对教皇国实行有效控制。罗马人之间的争斗，尤其是罗马贵族间、最出名的是科伦纳家族和奥尔西尼家族之间的敌视，把教皇国弄得鸡犬不宁。意大利逐渐合并为五个大

国：威尼斯、米兰、佛罗伦萨、那不勒斯（或称两个西西里王国）以及教皇国，不过还有许多小国独立于这些大国之外，成为大国的争夺对象。由于诸大国为扩大势力范围而互相争夺，致使意大利政局动荡不安，瞬息万变，其间所使用的阴谋、暗杀、欺诈等手段几乎达到前所未有的程度。

教廷这时全力投入了意大利的政治角逐中。教廷希望巩固和扩大教皇国以维持政治上的独立。教皇的野心和目的同意大利其它统治者并无二致。教廷的世俗化达于极点，历史上只有十世纪的教廷可能有这种情况。康斯坦茨公会议选出教皇马丁五世（1417—1431在位），本人就是科伦纳家族的人，他在一定程度上成功地恢复了教皇在罗马的权威。他的继承人尤金四世（1431—1447在位）则不如他走运，他任教皇的大部分时间都是在佛罗伦萨度过的。人文主义者尼古拉五世（1447—1455在位）有效地控制了罗马，并加强了教皇的权威——这一政策为教皇卡立克斯特斯三世（1455—1458在位）、庇护二世（1458—1464在位）和保罗二世（1464—1471在位）所继续推行。在西斯特斯四世（1471—1484在位）统治期间，教廷几乎完全沉迷于政治野心中。他同佛罗伦萨开战，谋求增加其亲属的权势和财富，还想扩大教皇国领土。他赞助学术研究，同时大兴土木。西斯廷礼拜堂使他的名字流传至今。所有这一切都需要金钱，他便增加教廷捐税，教廷挥霍的钱财也日益增加。1476年，他颁布一道敕谕，把当时人们的普遍信念——赎罪券可以解救炼狱中的灵魂，列为信条。①

下一任教皇是英诺森八世（1484—1492在位），此人性格懦弱柔顺，因为采取公开手段为其子女聚敛财富，加之生活极其奢侈糜烂、鬻卖神职而臭名远扬。他为了从土耳其苏丹拜亚齐德二世那里取得一笔酬金，甚至为苏丹把与之争权的兄弟德耶姆监禁起来。英诺森的继承人亚历山大六世（1492—1503在位）是卡立克斯

① 基德：《欧洲大陆宗教改革文献选》(*Kidd, Documents Illustrative of the Continental Reformation*)，第3页。

特斯三世的侄子，他是西班牙人，原名里德里科·博尔吉亚。他的当选也是靠贿赂得来，此人虽有一定的政治眼光，但行为放荡无羁、不讲道德。他竭尽全力为他的私生子们谋利，尤其是数次通过有利可图的婚姻为他的女儿卢克雷齐亚·博尔吉亚谋利以及帮助他那杀人行凶的儿子塞萨雷·博尔吉亚在教皇国内另辟一公国。在他统治期间意大利开始丧失独立，法王查理八世(1483—1498在位)于1494年入侵意大利、试图维护法王对那不勒斯王位拥有的权利。1499年，法王路易十二世（1498—1515在位）征服米兰，1503年西班牙王、天主教徒菲迪南德夺取那不勒斯、意大利不幸成了法西两国争雄的战场。 284

在这种情况下，教廷要扩大世俗权力实在不易。但教皇中最好战的朱利厄斯二世(西斯特斯四世之侄，1503—1513在位)却完成了这一任务。奥尔西尼和科伦纳西家族和解了。塞萨雷·博尔吉亚被赶出意大利。罗马尼阿诸城从威尼斯征服者手中解放出来，欧洲各国结成几个同盟，结果法国的势力一度被驱逐出意大利。在这场斗争中，路易十二世拙劣地仿效上次比萨会议，又在该地召开一次公会议；而教皇朱利厄斯针锋相对，在罗马召开第五次拉特兰公会议。该公议于1512年召开，1517年闭会，虽也下令实行一些改革，但没有取得任何重要成就。毫无疑问，朱利厄斯二世是很有天才的统治者，亲自带兵作战，激励他的是巩固教廷世俗权力的愿望，而不是使其亲属发财致富的思想。他赞助艺术，本人就是建筑师，堪称教皇中最杰出的人才之一。

继朱利厄斯二世任教皇的是梅迪奇家族的乔范尼，称利奥十世(1513—1521在位)。他是佛罗伦萨这一名门的子弟，继承了该家族对艺术和文学的酷爱，同时他极喜炫耀、挥霍无度。他远不如朱利厄斯二世好战，在私生活方面也没有几位前任那么腐化堕落．他把主要兴趣放在教皇国的扩张上，为教廷在政治上谋利，他在意大利国内外各派势力之间搞平衡。他努力提高其亲属的地位。1516年，他设法同法王法兰西斯一世(1515—1547在位)达成

一项"宗教协议"，使法国废除了"国事诏书"(见边码第279页)，条件是法王保留法国高级神职人员的任命权以及向神职人员征税的权利，而新任主教第一年年俸和其它同类税收则交付教廷。第二年，德国发生叛乱，这次叛乱的严重性利奥从未真正理解，它使半个欧洲不再顺服于罗马教皇的统治。

上述教皇虽然代表了意大利文艺复兴运动，但他们决不能代表这样一个教会的真正精神，这个教会对千千万万人来说，是他们今生的安慰和来世的希望源泉。看来一场革命在所难免。这样一个教廷也根本不能代表意大利真正的宗教生活。受文艺复兴运动影响的只是受过教育的阶层和上层阶级。对普通群众而言，最有感染力的还是传道人的讲道和他们认为的圣徒们生活树立的榜样。但不幸的是，这些圣徒和传道员的影响，除对个别人外，很难有长期效果。

在文艺复兴运动初期曾出现过这样一位宗教领袖，她就是锡耶纳一位染匠的女儿凯瑟琳(1347—1380)。她是神秘主义者，相信自己能见到上帝所赐异象，不过她也是一位务实的领袖，她调解家庭纠纷，教皇从阿维农迁回罗马主要是她劝说的结果，她毫无惧色地斥责神职人员的罪恶，教皇及各城市民都洗耳恭听这位使者的讲道。她在书信中提出的劝导，不仅在宗教上，而且在政治上，对当时教会和国家领袖都有巨大的价值。

285

在文艺复兴运动后期出了一位甚至比凯瑟琳更有名的人物：佛罗伦萨的吉洛拉莫·萨伏那罗拉(1452—1498)。他是弗拉拉人，原想行医，但在抗婚后，他的思想便转向隐修生活。1474年，他在波洛尼亚入多米尼克会。八年后他开始在佛罗伦萨工作。最初他的传道工作不大成功，但最终他的讲道打动了许许多多人，他的这种感染力随着人们普遍相信他是受上帝感召的先知——他自己也这么认为——而更增加了。但他决不是新教徒。他的宗教观是彻底的中世纪的。1494年法国入侵意大利导致反对梅迪奇家族统治的民众革命，这时萨伏那罗拉成为佛罗伦萨的真正统治

者，他力图使该城转变成为一座忏悔的城市。居民中许多人都采纳了半隐修生活。1496年和1497年狂欢节时，焚烧了狂欢所用面具和下流书画。但萨伏那罗拉也树敌不少。被推翻的梅迪奇家族的追随者们痛恨他，其中最主要的是教皇亚历山大六世，因为萨伏那罗拉曾谴责他的邪恶和暴政。教皇绝罚了他，并要求加以惩处。他曾一度得到朋友们的支持，但反复无常的市民转而反对他。1498年4月，他被逮捕，受到严刑拷打，5月23日被市政府处以绞刑，尸体焚毁。虽然萨伏那罗拉之死既要归之于教皇对他的敌视，同样也要归之于佛罗伦萨市民对他的背叛，但亚历山大六世对这位正直的传道人的迫害确实罪孽深重。

第十五章

新兴的民族国家

自1450年至1500年半个世纪中，西欧各国王权和民族意识发展惊人。法国从1339年到1453年间同英国长期作战，国家濒于全面崩溃，但在战争中，法国封建贵族受到毁灭性的打击，战争过 286 后王权反而大为巩固。路易十一世(1461—1483在位)靠阴谋、武力和专制，加上平民的支持，打垮了封建贵族势力，国王权势之大前所未有。他的儿子查理八世(1483—1498在位)统治期间已能够领导这一中央集权的国家向外扩张，征服意大利，从而开创了欧洲政治新纪元，引起欧洲各国竞争，这后来决定了宗教改革时期的整个政治背景。路易十二世（1498—1515在位）以及才气焕发、野心勃勃的法兰西斯一世(1515—1547在位)进一步奉行前两位国王的对内集权、对外侵略的政策。这时，法国成为一个强大的中央集权的君主国。法国教会基本上被置于王权控制下，在很

大程度上消除了最严重的教廷的弊端，这要归因于1438年的“国事诏书”(见边码第279页)和十五世纪随王权的巩固而形成的一种习俗：上诉可由教会法庭转移到国王法庭审理。1516年的“宗教协定”(见边码第284页)加强了国王对神职任命、对神职人员征税以及教会法庭的控制，另一方面，这一协定也使教皇得到所希望的税收。到宗教改革运动开始时，法国教会在许多方面已是国家教会了。

在英格兰，约克家族与兰开斯特家族之间的玫瑰战争从1455年绵延到1485年，结果上层贵族势力遭到毁灭，王权大增。但议会幸存下来。国王必须依法行使统治权，不过都铎王朝第一任国王亨利七世(1485—1509在位)的权力比一个世纪以来英格兰任何一位国王都大。他的儿子亨利八世(1509—1547在位)甚至比他更有能耐，在他统治期间，虽保留了议会这一形式，但实际上他所行使的权力已达到几乎绝对专制的地步。甚至在宗教改革前夕英格兰国王在教会事务上已拥有很大的权威，正如法国那样，十五世纪末英国教会大体上已成为国家教会了。

这种民族国家化的过程没有哪里能像在西班牙那样充分发展，在该国它还具有一种宗教觉醒的特点，这使西班牙后来成为宗教改革思想的一种模式，这种模式通常被很不正确地称为反宗教改革运动——正是这种思想最后使半个欧洲仍忠于经过净化的罗马教会。西班牙的兴起是十五世纪下半叶政治上的一件奇迹。中世纪伊比利亚半岛的历史脱离了该时期欧洲生活的主流，自711年以来西班牙受到伊斯兰教的压迫，为摆脱这一压迫，西班牙人进行了长期斗争。在欧洲其它任何地方都不像在西班牙那样，爱国主义同天主教正统思想结合得如此紧密。这场斗争的结果是，到十三世纪时，摩尔人的势力仅限于格拉纳达王国之内，半岛上建立了四个基督教王国：卡斯蒂利亚、阿拉贡、葡萄牙和纳瓦拉。这些国家实力弱小，王权受制于封建贵族势力。只是到了1469年，

287 阿拉贡王位继承人费迪南德(国王，1479—1516在位)与卡斯蒂利

亚女继承人伊莎贝拉(1474—1504在位)结婚，半岛大部分地区的未来统治者结为夫妇，情况才彻底改观。后来在他们联合统治下，西班牙在欧洲取得了新地位。无法无天的贵族受到镇压，王权得到维护。1492年，格拉纳达被征服，伊斯兰教的势力被战胜。同年在西班牙赞助下，哥伦布发现了新大陆，这很快成为西班牙王室的一笔相当可观的收入来源。法国入侵意大利导致西班牙的干预，到1503年，西班牙稳固地占据了那不勒斯。不久西班牙的势力便在整个意大利占了优势。1516年费迪南德去世，这些广大的领土传给其孙，他当时已是奥地利和尼德兰的继承人，后为神圣罗马帝国皇帝，称查理五世。这样，西班牙一跃而为欧洲第一强国。

费迪南德和伊莎贝拉联合统治期间，既致力于扩充其世俗权力，也致力于控制教会。这种“西班牙的觉醒”决非独一无二。它与中世纪后期在其它地方试图进行的改革并无原则上的不同。任何国家，只要它的历史像西班牙那样，便不可能希望更改教义。西班牙热衷于以教皇为精神领袖的这一套制度。但它也认为，教廷对行政事务的干预应受到王权制约，而受过教育、有道德、有宗教热情的神职人员应得到王权的鼓励和支持。这些主张成功地实现了，正因如此，西班牙觉醒后来便成了“反宗教改革运动”的楷模。

从没有过哪位君主治理国家时像伊莎贝拉那样真心实意，或者说富于宗教思想。如果菲迪南德主要是位政治家，那他将很快看到把西班牙教会置于王权控制之下的政策会给政治带来的好处。1482年，这两位联合统治的君主迫使教皇西斯特斯四世同意签订一项宗教协定，规定高级神职的叙任权由国王掌握。这两位精力旺盛的君主把这样开始推行的政策迅速扩大。教皇敕谕的颁布需经国王批准，教会法庭受到监督，神职人员必须纳税，以利国家。

费迪南德和伊莎贝拉于是着手任命西班牙教会重要职位，他

们所选拔的人员既要一心为王室利益服务，又要极为虔诚，谨守教规。在这一努力中，他们得到不少很有才能的人的帮助，其中最主要的是西斯内罗斯的贡萨勒日（或弗兰西斯科）·西梅内斯（1436—1517），他是西班牙觉醒运动最典型的代表人物。

西梅内斯(Ximenes)出生于下层贵族家庭，先在阿尔卡拉和萨拉曼卡求学，以后到了罗马。在教廷驻地待了六年后于1465年回到原籍，此后，他在办理教会事务中显示出巨大才能，在传道中更是大显奇才。约1480年，他被当时任西昆萨(Siguenza)主教的孟多萨委任为该主教管区的代理主教。正当西梅内斯飞黄腾达时，他却抛弃了一切荣耀，成为一名最严守会规的法兰西斯会修士。但他还不满足于这种苦行，进而采取独居隐修的方式。但在1492年，在已当了托莱多大主教的孟多萨的推荐下，王后伊莎贝拉委任西梅内斯为她的忏悔神父，不仅向他请教关于自己良心的诸问题，而且还同他商量国家大事。王后同这位忏悔神父同心协力工作，他们对全国纪律松弛的隐修院大刀阔斧地进行了彻底改革。1495年，在伊莎贝拉坚持下，并且不顾他本人的多次反对，他被任命为孟多萨的继承人。当了托莱多大主教，这不仅是西班牙最高级的教会职位，而且还兼任卡斯蒂利亚首相职，这使他的影响更加增大，但他始终坚持过禁欲生活。他利用这一高位的全部权力，清除了西班牙不称职的神职人员和修士。任何反对都不能阻挠他，据说有一千多名修士不愿服从他的惩戒而离开了半岛。西班牙神职人员的道德品质和宗教热情得到很大提高。

288

西梅内斯虽说不是伟大的学者，但他也看到神职人员必须受教育。他在罗马曾受到文艺复兴的各种影响，他要使它们为教会服务。1498年，他创建了阿尔卡拉·埃纳雷斯堡大学，把自己任主教的大部分收入用来办学，他召集了一批学者到此授课，其中有四名希腊文和希伯莱文教授。二十五年之后，阿尔卡拉·埃纳雷斯堡大学学生人数便达到七千之多。西梅内斯虽反对平信徒普遍阅读《圣经》，但他认为《圣经》应该是神职人员的主要研究对象。

在这一信念支配下，他从1502到1517年指导编辑了流芳百世的著作《康普鲁顿合参本圣经》(阿尔卡拉的拉丁名是康普鲁顿)。其中，《旧约》有希伯莱文、希腊文和拉丁文译文，《摩西五经》还有阿拉米文译文;《新约》有希腊和拉丁文译文。《新约》于1515年付印，因此最早印刷希腊文《圣经》应归功于西梅内斯，但此《圣经》直到1520年才获得教皇准许发行，正因如此，伊拉斯谟在1516年发行的希腊文《圣经》按销售时间论比它要早。

从今天看，西梅内斯品格中不足之处是，他为了使伊斯兰教徒皈依基督教竟不惜使用武力。在处理国事方面，他坚定机智，在很多方面为伊莎贝拉、费迪南德和查理五世作出巨大贡献，直到1517年去世时止。

由西梅内斯所激发起来的理智上的冲动最终导致阿奎那神学思想的复兴。这工作是由萨拉曼卡的法兰西斯科·德·维托里亚(? —1546)开始进行，而由他的两个学生、早期同新教作斗争的伟大的罗马神学家多明戈·德·索托(1494—1560)和梅尔乔·卡诺(1525—1560)继续下去。

对异端裁判所进行改组是西班牙觉醒运动的一个特点。西班牙人的气质认为基督教正统思想和爱国主义本质上是一致的。犹太人和穆斯林坚持信奉自己的宗教，基督徒陷入异端一概被认为既危害教会也危害国家。因此，1480年菲迪南德和伊莎贝拉建立了完全由王权操纵的异端裁判所，裁判官全由君主委任。正是这种受国家控制的性质构成了西班牙异端裁判所的显明特点，并导致教皇西斯特斯四世的抗议，对此，西班牙君主却置若罔闻。由于得到王室的支持，该裁判所在托马斯·托奎马达(1420—1498)领导下成了一种令人生畏的工具。无疑，对君主来说，它的价值在于摧毁贵族各霸一方的局面，通过没收异端分子财产又可充实国库；而群众拥护它，主要是因为它主张镇压异端分子和不奉天主教者。 289

因此到十五世纪末，西班牙已有了欧洲各国中最具独立性的

国家教会了。道德生活和理智生活面目一新，尽管好景不长，但这种生机勃勃的进步为其它任何地方所不及。然而，一个在教义和实践上具有强烈的中世纪特点的教会对一切异端是决不宽容的。

在德国情况则完全不同。神圣罗马帝国缺乏真正的统一。在理论上，皇帝是由选举产生，实际上帝位自1438年至1740年全由奥地利的哈布斯堡家族把持。但皇帝的权力只限于拥有世袭领地而已，而无统治帝国的权威。在弗里德里希三世（1440—1493在位)统治期间，诸侯和各城市之间战争频起，下层贵族无法无天，经常靠拦路抢劫为生；帝国一片混乱，皇帝无力镇压。在马克西米利恩一世(1493—1519在位)统治下，情况有所好转。他采取措施以图加强皇帝的中央集权，经常召开由旧有的封建主参加的帝国议会，建立帝国最高法庭(1495)，为更好地维护公众的安宁，分帝国为若干区。他还努力建立一支帝国陆军，征收帝国捐税。但这些改革成效甚微。帝国法庭的判决无法实施，捐款也征收不到。帝国议会虽在宗教改革时期的确起了很大作用，但该议会机构臃肿，分上、中、下三院开会，上院由帝国选侯们组成，中院由世俗诸侯和教会诸侯组成，下院由帝国各自由市的代表组成。下层贵族和平民则无权参加。

当时帝国的城市在德国生活中是一股重要势力，但它们除受皇帝微弱的辖制外不受任何控制。市民们勤劳而富有，只顾追求自己的利益，而少关心整个德国的利益。这些城市注重商业，这导致他们抵制教会和诸侯的强征暴敛。

290 当时欧洲没有哪个国家的农民骚动有德国那样大，其中尤以德国南部为甚，在那里于1476年、1492年、1512年和1513年先后爆发农民起义。德国农民实际处于农奴地位，这一情况在英国已不存在，在法国也已基本上消失。由于罗马法——一种主要为统治奴隶而制定的法律，取代了原有的封建习惯法，使农民的处境迅速较前更为恶化。到十五世纪末，农民对现状已极其

不满。

虽然德国国民生活从总体上看处于混乱和不满中，但德国有几块大领地却日益强盛，发展起一种半独立的地方性国民生活。最出名的有奥地利、选侯国萨克森、巴伐利亚、勃兰登堡和黑森。这些地方的统治者势力越来越大，开始对本地教会事务行使权力，把持了主教和隐修院长的叙任权，向教士征税，并在一定程度上限制了教会的管辖权。这些地方性领地教会的势力影响虽不广，但当宗教改革运动兴起，对罗马教廷的顺从被弃绝时，它的存在便具有了极端的重要性，因为它提供了一种体制，为宗教改革运动所迅速发展。

宗教改革运动前不久，奥地利哈布斯堡皇室统治者缔结了两次婚姻，对于构成宗教改革时期的政治背景具有极为重要的意义。1477年野心勃勃的勃艮第公爵，大胆查理去世，把他的勃艮第领地和尼德兰的继承权传给他女儿玛丽。同年她同马克西米利恩一世结婚。法王路易十一世对此大为不满，于是出兵占领了勃艮第，这给法国王室和哈布斯堡家族之间播下了不和的种子，而他们之间的斗争在很大程度上决定了1756年之前的欧洲政治局势。后来马克西米利恩和玛丽之子菲利普同西班牙菲迪南德和伊莎贝拉的继承人胡安娜结婚。结果在菲利普和胡安娜之子查理当政时，他的帝国版图包括奥地利、尼德兰、西班牙在欧洲和新大陆的大片大片领地。自查理曼以来，欧洲历史上还没有哪一位君主统治的疆域有如此之大。查理于1519年称帝。查理五世既然属于哈布斯堡家族，他便继续同法国王室作对。这种对抗与宗教改革的斗争相互交错，相互影响，贯穿于整个宗教改革运动。

第十六章

291

阿尔卑斯山以北的文艺复兴运动及其它影响

十五世纪是德国创建大学的著名时期。从1409年到1506年间德国创建的大学不下十二所，但这些大学的创建并非受文艺复兴运动的推动。它们的创建部分是出于强烈的求知欲，但更出于大领主们想把大学掌握在自己手中的野心。有助于人文主义最终取胜的一种影响力是中世纪早些时候的"实在论"神学的复兴，以及从甚至更早期的经院哲学家回归到奥古斯丁和新柏拉图主义，而不是回归到亚里士多德哲学的倾向。十五世纪最后二十五年，这些思想的复兴以巴黎大学最有代表性，并由此传播到德国诸大学中，追随者相当多。这些思想为许多人架起了通往人文主义的桥梁，并使奥古斯丁的思想有可能在宗教改革运动中占优势，成为这一时期的特点。

阿尔卑斯山以北的文艺复兴运动是由于康斯坦茨会议和巴塞尔会议期间这些地区的与会代表同意大利人文主义者接触而开始的，但直到十五世纪将近尾声时才成为一股强大的势力。文艺复兴运动之征服德国要早于法国、英国和西班牙。大大推动这一运动发展的是一位学识渊博的哲学家库萨的尼古拉（Nicholas of Cusa，1401—1469)，他死时任枢机主教兼布雷兴(Brixen)主教。他虽然几乎不能被看作是人文主义者，但他在其著作中所表现的思想方法已超越了经院哲学的范围。他的著作于1490年在施特拉斯堡首次出版，1505年在米兰再版。这些著作中最重要的版本是由法国主要人文主义者雅克·勒费弗尔编辑的三卷本，1514年在巴黎出版。尼古拉站在新柏拉图派神秘主义的传统立场上，发展了一

种具有高度创见的宇宙论和哲学性的神学，其重要性只有到了近代联系到焦尔达诺·布鲁诺、莱布尼兹和德国唯心主义思想家们的观点时才被充分显示出来。尼古拉的基本思想是对立物的一致。他想到大海的无边无际时处于一种心醉神迷的状态，于是孕育出这一思想，并在他的题名为《饱学的无知》(1440)的第一篇哲学论文中详加阐明。他把上帝看作是宇宙中一切有限的对立事物的无限统一；把宇宙设想为是一个无限的过程。因此，上帝是一切有限之物，万物都在上帝之中；上帝是一切无限，他本身存在于一切无限之中。他的哲学上的共相论导致他在形形色色的宗教中探究信仰的一致性。1453年，他用柏拉图式的对话形式写了一篇题为《论和平和信仰的和谐》的论文，把基督教同犹太教和伊斯兰教加以比较。他终于得出下述非凡的结论：一种有各种礼仪的宗教，一种在多样化中照耀的真理。 292

从以后的发展看，库萨的尼古拉可以被看作是第一个提出现代共相论和殊相论思想的人。但在他那个时代，他的天才没有得到赏识，也没有人把他同人文主义联系起来。德国许多人文主义的早期代表还几乎不能胜任把他的思想介绍给认真思考的知识界这一工作。德国学生们从意大利带回祖国的是对古典作品的热爱，是放荡的生活方式——这常常是意大利文艺复兴时期的特色。例如流浪诗人彼得·卢德尔就是这样一个声名狼藉的新学术的倡导者。他在1456年到1474年间从一个大学游历到另一个大学。曾在意大利留学的卢道夫·阿格里科拉(1443—1485)则与卢德尔截然不同，他死时在海德尔堡任教授。他德高望重，甚有影响，在促进学校古典语文教育方面做了大量工作。他的学生亚历山大·赫吉乌斯自1483年至1498年是德文特学校最重要的教师，在此期间，该学校成为古典教育的中心之一，伊拉斯谟就是这所学校最著名的学生。到了十五世纪末，在德国的中等学校中，拉丁文教学已有了很大进步。

人文主义经过一番严酷斗争才在大学立住脚跟。它最早征服

的是维也纳大学，在那里，半异教的拉丁诗人康拉德·凯尔蒂斯(1459—1508)得到有人文主义思想倾向的皇帝马克西米利恩一世的庇护。到了十六世纪前十年，人文主义已推进到巴塞尔、杜宾根、因戈尔施塔特海德尔堡和埃尔富特等大学中。在富有的商业城市中，其中最出名的有尼恩贝格、斯特拉斯堡和奥格斯堡，赞助人文主义的也大有人在。到十五世纪末，赞成人文主义的人已如此众多，以致形成了一些学会，例如莱茵文学会就是由美因茨的凯尔蒂斯于1491年创立的，其会员互相通信，交流学术成果并且互相帮助。到1500年，人文主义在德国已成为一股生气勃勃的力量。

德国人文主义有各种类型，但总的说来远不如意大利的那么异教化，而较严肃认真。它的许多领袖是真诚的教会人士，渴望改革和纯洁宗教生活。当时两位最著名的人物是路希林和伊拉斯谟，代表了德国人文主义的顶峰。

约翰·路希林(Johann Reuchlin)出身微贱，1455年生于普福尔茨海姆，早年在当地即以精通拉丁文而负有盛名。约1472年，他受派遣，陪伴巴登侯爵的幼子前往巴黎大学求学。在巴黎大学，他开始学习希腊文，该校是1407年才开始教授希腊文的。1477年他获得巴塞尔大学的硕士学位，并在该校中教授希腊文。他甚至在毕业前就出版了一本拉丁文字典(1475—1476)。后来，他在奥尔良和普瓦蒂埃学习法律，后半生主要以法律为职业，但他的兴趣一直主要在学术方面。1482年，他到佛罗伦萨和罗马，为了替符腾堡伯爵办理事务，后又于1490年和1498年两次游历了这两座城市。甚至就在他第一次造访佛罗伦萨时，他对希腊文的精通已博得了人们的敬佩。在那里，他会见了柏拉图学园（见边码第281页）的学者们，受到他们的影响。在皮科·德拉·米兰多拉(见边码第281页)的影响下，他对喀巴拉的教义发生了不可思议的兴趣，后来这使他在德国声望大增。路希林被认为是十五世纪末德国最有才华的希腊学者，在促进对希腊的学术研究方

293

面功绩甚大。

文艺复兴时期的学术研究总喜欢追根溯源，路希林也不例外，这导致他先在德国从非犹太学者那里深入学习希伯莱语，以便更好地理解《旧约圣经》。经过二十年辛勤劳动，他终于在1506年出版了一本希伯莱语语法和词典：《希伯莱语入门》，为基督教学者打开了希伯莱语的宝库。这位热爱和平的学者因为研究希伯莱语而陷入了一场激烈的纠纷，所有德国受过教育的人都被卷入其中。这在下文论及路德发动宗教改革运动的直接前驱时将要谈到。但路希林并不是新教徒，他于1522年去世前目睹了宗教改革运动的兴起，却不表示赞同。不过他对《圣经》研究作出了十分重要的贡献，他的学术继承人是他的侄孙、宗教改革家中的学者菲利普·梅兰希顿。

狄希德利乌·伊拉斯谟于1466或1469年出生于鹿特丹或古达(Gouda)，他是私生子。德文特学校唤起了他对文学的热爱，很可能也使他的思想转向共同生活兄弟会的虔诚。他因生活贫困，只得进入遵守奥古斯丁会规的施太尔隐修院，但对隐修生活毫无兴趣，为了担任坎布雷主教秘书职，他于1492年离开了该修院，并于同年受神父职，但他对神职也同样兴趣索然。到了1498年，他在巴黎求学。于1498年获神学士学位，但他对经院神学并不喜爱。1499年他到了英国，在那里认识了约翰·柯利特和托马斯·莫尔，这两人以后成了他的密友。他们激起了伊拉斯谟对西塞罗、苏格拉底和保罗的兴趣。尤其是柯利特引导他研究《圣经》，并鼓励他研究希腊文。经过几年对古典文学的刻苦钻研，他打下了文学、历史和哲学的坚实基础。他开始广泛地同当时主要的思想家通信。自1506年至1509年，他在意大利潜心研究古代文学的 294 第一手资料，加深了他的基督教人文主义观念。1509年，他又回到英国，在剑桥大学教希腊文，同时与英国许多最杰出的人物建立了友谊。从1515年到1521年，他大部分时间是在尼德兰，特别是在布鲁塞尔和卢万。到这时，他已被公认是人文主义的一代

宗匠。自1521年起，他在巴塞尔定居，当地著名出版商弗洛本刊印了不少他的著作，尤其是他的希腊文《新约圣经》以及关于诸教父的丛书。当宗教改革运动传入该城时（1529），他便移居弗赖堡。1536年，他重访巴塞尔时去世。

伊拉斯谟首先是个文学家，他的作品情趣盎然，文采焕发，触及了世代的症结，对教俗统治者提出了大胆的批评，然而却是出于真诚的目的。他尽管确认他那时代的教会充满了迷信、腐败和错误，且认为隐修生活经常是愚昧无知和鄙不足取的，但他还是不愿同被他直率批评的教会决裂。他太理智了，因此对路德派的革命不表同情，革命的"骚动"引起他的反感。同时，他的目光又太敏锐，不能不看到罗马教会的邪恶。因此在他后半生，斗争的双方都不理解他，他死后，不论新教或天主教的著述家都在论战中对他加以谴责。他本人的思想是，教育应回到基督教真理的源头，愚昧无知和道德堕落应通过无情的讽刺加以鞭挞，这样才能使教会纯洁。他的工作就是为了达到这个目标。他在1502年写的《基督的战士手册》使他一举成名，该书对一种非教会式的基督教作了简洁而认真的描写，在性质上主要是斯多噶派的。1509年他写了《愚人颂》，辛辣讽刺了当时教会和国家的种种罪恶。1518年他写了《家常谈》，该书是一本诙谐俏皮的对话体著作，教会的禁食、朝觐以及其它类似的外表礼仪成为他的生花妙笔嘲弄的对象。他的一些建设性著作意义最为重大。1516年，他的希腊文《新约圣经》第一版问世，这是希腊文本《圣经》的首次发行，因为当时西梅内斯的版本尚未获准发行(见边码第288页)。接着一系列关于教父的著作相继问世，其中有哲罗姆、奥利金、巴西勒、奚利耳、克里索斯托、伊里奈乌、安布罗斯和奥古斯丁，尽管这些作品并不全都出自伊拉斯谟的手笔，但在他的推动下，关于早期基督教的学术知识被提高到一个新的水平，大大推动了宗教改革运动，这些著作的问世成为更为深刻的宗教上的原动力，这是伊拉斯谟永远没有理解的。伊拉斯谟对基督教经典著作的研究作

出了贡献，这同意大利人文主义者对希腊罗马的异教著述家的研究所作的贡献极为相似。

不过伊拉斯谟的贡献还不只是复兴基督教知识的本源，在一定程度上，他自有一套积极的神学主张。对他来说，基督教无非是通过基督，主要是在登山宝训中所充分阐明的一种普世的，本质上是伦理的宗教，古代哲学家也是这种宗教的传播者。他对圣礼以及宗教中深刻的个人因素多少有点反感。他的思想是一种普世的、伦理的有神论；在《基督的哲学》中得到充分的说明。他的思想方法虽从整体上说对宗教改革运动影响不大，但对索齐尼派却甚有影响，且在现代神学中大有表现，因此他是现代神学思想的鼻祖。

295

十六世纪初，文艺复兴运动在阿尔卑斯山以北诸国中的影响，虽以在德国为最大，但其它国家也为这一运动所推动。前面已提到西梅内斯在西班牙推进此运动所作的努力（见边码第288页）。在英国，约翰·柯利特(1467？—1519）引进了教育改革，并在牛津和伦敦讲授《保罗书信》。伊拉斯谟之研究《圣经》是受他的影响(见边码第293页)。他反对用隐喻法解释《圣经》，批判教士独身制和秘密忏悔，希望提高神职界的教育和道德水平。随着十六世纪的开始，英国人文主义势力日益增强；英王亨利八世(1509—1547在位)被认为是人文主义的赞护人。

法国的情况也与英国相仿。一种基督教人文主义的主要代表人物是戴塔普尔的雅克·勒费弗尔(1455—1536)，他一生中大部分积极活动的时光是在巴黎或巴黎附近度过的。他是个谦虚厚道的人。他出版了库萨的尼古拉的著作；曾去意大利旅行过三次，其中有一次结识了马尔西利奥·费希诺。不仅在这两人的影响下，而且通过他本人对亚略巴古人著作中的神秘主义的广泛了解以及对赖蒙·鲁尔的哲学和喀巴拉的热心研究，他发展了一种基督教人文主义。他重新发现了《圣经》，并按语法对它进行解释，彻底破除了中世纪经院哲学家的心灵一隐喻解经法。1509年，他

出版了《五译本诗篇合参》，该书对五种不同的拉丁文本进行了语言文献学的比较，在此基础上，提出了对诗篇的评注。三年后（1512），他翻译的《保罗书信》和评注问世，该书否定了善功有使人称义的价值，提出拯救完全靠上帝白白赐予的恩典。后来他写了《四福音评注》（1522）和《通函书信评注》（1525）。与此同时（1523—1525），他出版了通俗拉丁文本《新约圣经》和《诗篇》的法文译本。他并不想同罗马教会决裂，只希望主要以《圣经》为依据实行宗教改革。在他周围聚集了一大批富有献身精神的学生，后来他们以极不相同的方式投入宗教改革运动，其中有以后成为莫城主教的纪尧姆·布里松内、有著名的希腊文学者和在法兰西学院创建中有功的纪尧姆·布迪，有为新教殉道的路易·德·贝尔干、有向瑞士法语区竭力开展宗教改革运动的纪尧姆·法雷尔。

296 对所有这些有宗教思想的人文主义来说，改革教会的道路似乎都大致相同。健全学术、对《圣经》和教父的研究和宣传，纠正愚昧、道德沦丧以及行政上突出的弊端，将教会成为它应该成为的那样。这种解决问题的办法虽然无法满足形势的强烈需要，但人文主义者为宗教改革作了必不可少的开拓工作。他们导致人们重新研究基督教的本源，使后期经院神学思想丧失了威望。他们给《圣经》解释带来了一种新的、更合乎自然的方法。他们对待生活的态度大大不同于中世纪的。他们在相当大的程度上把人的思想从中世纪传统主义中解放出来。

十五世纪下半叶，通俗拉丁文本及各种译文的《圣经》广为流传，这部分是由于文艺复兴运动强调追根溯源，但更为重要的原因是印刷术的发明。1500年前，通俗拉丁文本《圣经》发行不下九十二版。1521年前，德文译本已刊印了十八版。1477年法文版《新约》刊印了；十年后又出了法文版全部《圣经》。1478年，西班牙译本《圣经》出版。1471年，刊印了各自独立的两套意大利译文《圣经》。在尼德兰，《圣经》有好几种译本，1477年出版了其中最好的一种；并且在1480年到1507年间七次出版赞美诗。1488年，

波希米亚文《圣经》出版。虽然英国在宗教改革前没有正式出版过《圣经》，但有许多威克里夫的英文译本的手抄本广为流传。

平信徒阅读《圣经》似乎造成中世纪异端思想的根源，因此教会竭力限制平信徒读经。但毫无疑问，当时在受教育不多的神职人员以及平信徒中，熟悉《圣经》的人日益增多。不过这种读经的影响造成的真正问题是如何解释《圣经》。中世纪从未否定过《圣经》的最终权威，奥古斯丁和阿奎那都是这么认为的。但对《圣经》的解释却五花八门，有教父们的、教师们的解释，也有教会公会议的解释。如果教会对《圣经》的解释权被否定，那就只剩下个人的解释权了。尽管波希米亚和中世纪一些教派曾提出过否定教会的解释权，但到当时为止，他们的呼声没有得到普遍响应。必须要有一个有权威的人站出来呼吁。仅仅阅读《圣经》并不包含对中世纪思想的否定。只有抵制了这些思想，才能进一步否定支持它们的解释权，《圣经》也才能成为一种新的教会思想和拯救观念的支柱。与其说《圣经》是新教的原因，倒不如说新教对《圣经》作出了新的解释。

如前所述，十五世纪末叶的西班牙处于宗教大有起色的时期。但在法国和英国却找不到相应的宗教兴趣复兴的情况。不过德国在宗教改革运动前十年，却经历着一场真正的、普遍的宗教奋兴。其根本动力似乎是一种恐惧感。而这种恐惧感当时在德国民众生活的许多方面都使之有增无已。巫术欺骗虽决非新鲜玩意，但这时迅速传播。教皇英诺森八世在1484年发布的敕谕声称德国到处是巫士；两位德国异端裁判官雅各布·施普林格和亨利希·克莱默于1489年发表了著名的、令人伤心惨目的《锄恶利器》一书。正是迷信思想给民众生活增加了恐惧感，甚至后来的宗教改革家所具有迷信思想也决不比其罗马教会中的对手们少。自1490年至1503年是德国的荒年。土耳其人的入侵威胁着德国。整个社会动荡不安，这在前面已提到(见边码第290页)。所有这些因素综合起来助长了神的审判的真实感和迫近感，因而更有必要

297

和震怒的上帝和解。

十五世纪末，德国的宗教精神以朝觐方式表现出来。少数较富有的人去圣地朝觐，较多的人则去罗马；而大多数人，国外朝圣之地是西班牙的孔波斯特拉(Compostella)的圣雅各遗迹。德国境内的朝圣遗址，朝圣者更是拥塞于道。人们收集大量的圣徒遗物，其中最著名的是萨克森选侯、路德的保护人、“智者”弗里德里希(1486—1525)，他把圣物收藏在其城堡教堂内，后来路德就是在这座教堂的大门上贴出了那张著名的《论纲》。央请马利亚代向上帝求告，过去从未有这样热心过。马利亚之母圣亚拿的作用与马利亚相差无几，人们普遍把基督看作是位严厉的法官，只有用苦行赎罪或宣赦才能取得他的谅解。

然而，在当时德国与这种外在的、相信善功的宗教精神并存的是神秘主义的虔诚精神，它把宗教的本质看成是个人心灵与上帝的关系，此外还有大量的所谓“非教会的宗教”，这种宗教不仅表现为一种简朴而严肃的生活，犹如路德的父亲所过的，而且表现为越来越多的平信徒诸侯试图改善神职人员的品质，各城市试图控制乞食，掌管以往掌握在教会手中的慈善基金，还表现为这样的平信徒用种种方法证明他们对社会的宗教生活分担更大的责任。这种积极的宗教生活坚持自身的权利，与那种沉思冥想的宗教生活针锋相对。神学本身在民众思想中已失去了主要的地盘，唯名论使它威信扫地，人文主义蔑视它，神秘主义则取而代之。

因此，当路德起来号召进行宗教改革时，他面对的并非是一个死气沉沉的时代，而是一个骚动不安的沸腾时代，一个充满了形形色色无法解决的问题的时代，一个种种渴望得不到满足的时代。

第 六 时 期

宗教改革运动

第一章

路德的发展和宗教改革运动的兴起

301 十六世纪初，德国的宗教和经济形势，从许多方面来看，都处于危机四伏的关头。教廷对德国教会课以重税，任意干预教职，这些作法被普遍认为是压迫性的。教廷办理教会事务奢侈浪费，腐化成风。至于国内神职人员，其中许多人，无论职位高低，由于行为卑劣而备受指责。神职人员免税，教会禁止放利，宗教节日众多，教会纵容行乞，这一切使各商业城市蠢蠢欲动，难以驾御。许多地方的隐修院急需改革，它们占有大量地产，招致想夺取这些地产的贵族和租种它们的农民的忌恨。一般农民在经济上处于不稳定状态，他们对各地神职人员征收什一税及各种捐税最为不满。这些都使人心骚动不安。此外，当时德国人文主义蓬勃兴起，更使知识分子思想活跃，而群众的宗教意识也在觉醒，表现为一种日益加深的恐惧感和对得救的关心。显然，此时如果有一位果断的领袖敢于道出人们心中的种种不满，那么他的声音将一呼百应。

再者，当时发生的一场争论正在加剧德国知识界的分裂。这场争论把一位最爱和平，最受尊敬的人文主义者路希林（见边码第293页）卷入其中，倡导新学术的学者们为支持他而结成统一阵线。1509年，改宗基督教的犹太人约翰·蒲费弗科恩（Johann Pfefferkorn，1469—1522）从马克西米利恩皇帝那里弄得一道没收犹太书籍的命令，认为这些书籍侮辱了基督教。美因茨大主教奉命进行调查，他将此事与路希林和科隆异端裁判所裁判官、多米尼克会修士雅各布·霍希斯特拉登(Jakob Hochstraten，(1460—

1527）商议。不料他们各偏袒一方。霍希斯特拉登支持蒲费弗科恩；路希林则认为犹太文献除少数例外，都是有价值的作品。他主张更全面地通晓希伯来文，犹太书籍不但不应没收，而且应与犹太人进行友善的讨论。结果引起一场暴风雨般的论战。霍希斯特拉登指控路希林为异端分子，对他进行了审讯。这一案件后来上诉到罗马，拖延至1520年终于将路希林定罪。但是，新学术的倡导者们却认为这一案件的全过程是愚昧对学术的无理攻击，他们为声援路希林而团结起来。

302

在1514年和1517年，从这个人文主义团体中出现了《无名者书简》(*Letters of Obscure*)，这是迄今最成功的讽刺作品之一。《书简》冒称出自反对路希林和新学术的那一派的手笔，所用拉丁文鄙俗不堪，内容浅薄幼稚，引人发笑。读后所得印象无疑是反路希林派敌视学术与进步。作者是谁至今无法确定，不过多恩海姆的克劳图斯·鲁宾努斯(Crotus Rubeanus, 1480？—1539？)和乌利希·冯·胡登(Ulrich von Hutten, 1488—1523)一定参与了其事。胡登其人自命不凡，道德败坏，爱好争论，但作为散文家和诗人，却才气焕发，富有爱国热忱。宗教改革运动初期，曾支持路德，但他的支持是否有价值却令人怀疑。因路希林事件而掀起的这场大论战，导致德国人文主义者的团结，并使他们和保守派泾渭分明，后者中多米尼克会修士最惹人注意。

正当这场大论战处于高潮时，1517年10月31日，在德国一所不甚闻名的新创办的大学里，一位修士教授对当时教会职权的一次滥用提出了抗议。他采用的方式虽平淡无奇，但四方闻风响应，基督教会史上最伟大的一场革命由此发动起来。

提出抗议的人叫马丁·路德(Martin Luther)。能以自己毕生事业深刻改变世界历史进程的人物廖若晨星，而路德便是其中之一。路德既不是组织家，也不是政治家。他之能打动人心是靠出自心底的宗教信仰的力量，这种信仰导致对上帝不可动摇的信赖，与上帝建立直接的、个人的关系，对得救深信不疑。这就使

中世纪那一套复杂的教阶体系和圣事制度没有存在的余地。路德是他同胞中普通的一员，对他们满怀同情与热望，但又超拔于他们之上，因为他具有生气横溢、令人折服的信仰，又有身心两方面最坚忍不拔的勇气。路德是不折不扣的德国人，他的优点和不足之处都是德国式的。以致时至今日，法国人或意大利人仍难理解他。甚至盎格鲁撒克逊人也鲜有能体会到德国新教徒提到他的姓名时怀有的那种满腔亲切与仰慕的感情。然而，世人对他尽管有褒有贬，却没有人能否认他在教会史上的突出地位。

路德1483年11月10日生于艾斯莱本，父亲是当地农民，从事冶矿业。父母都是质朴而不拘教会礼仪的虔诚信徒。他的父亲比大多数农民干劲足，抱负高。马丁出生后数月，他举家迁往曼斯菲尔德居住，在那里赢得乡邻的尊重，又发了点财，于是产生让儿子受教育当律师的奢望。马丁·路德在曼斯菲尔德、马格德堡、爱森纳赫接受预备教育后，于1510年考进爱尔福特大学。他学习认真，好交朋友，喜爱音乐。虽然路德相当广泛地涉猎了古典拉丁作品，但他受当时已开始在爱尔福特大学兴起的人文主义运动影响甚微。

303

当时德国出现了宗教复兴，它的基音是一种深刻的罪恶感，路德也受到它的强烈影响。1505年他大学毕业，获文学硕士学位。他必须开始为专修法学作些特别准备。不料这时他的一位朋友突然去世，他自己又险遭雷击。这两件事对他触动至深，他因此而断然抛弃了未来的律师生涯，于1505年7月17日进了爱尔福特的奥古斯丁隐修院去寻找灵魂得救之道。当时，奥古斯丁会“德国分会”新近由安德烈亚斯·普洛列斯（Andreas Proles, 1429—1503）加以改革，现在又在约翰·冯·斯陶皮兹（Johann von Staupitz, ? —1524）的督理下，成为中世纪隐修制度的完美代表，理所当然受到公众的尊重。大致说来，该“分会”的神学观点是彻底中世纪的，但它重视讲道，其中有些会士倾向于神秘主义的虔敬，赞成奥古斯丁和伯尔纳的较深刻的宗教见解。路德受

斯陶皮兹的教益甚多。在隐修生活中，他不久就大受赏识。1507年，路德被按立为神父。次年奉命前往维滕贝格，为将来在维滕贝格大学任教授职作准备。这所大学是萨克森选侯"智者"弗里德里希三世(Frederick III, "the Wise", 1486—1525)于1502年创办的。他于1509年在该校毕业，获神学学士学位，但同年受派遣回爱尔福特，可能是为研习那部中世纪的神学大教程——彼得·郎巴德的《名言集》(见边码第242页)，结业之后，便有资格讲解此书。从1510年11月到次年4月，他被该修会派往罗马办理会务，这次旅行是可资纪念的。他再次回到维滕贝格，此后就在这里定居。1512年获神学博士学位，立即开始讲授《圣经》。从1513年到1515年讲《诗篇》，然后讲《罗马书》至1516年下半年，接着讲《加拉太书》、《希伯来书》及《提多书》。1515年，他的办事才干得到赏识，被任命为他所在隐修院的教务长，兼任区牧，主管十一所奥古斯丁会隐修院。早在此以前，他就开始着手讲道，从一开始便大显奇才。在奥古斯丁会里，他以非凡的虔敬，忠诚和热心隐修而闻名。

然而，尽管路德勤奋隐修，但仍得不到心灵的安宁，陷于罪恶感中不能自拔。这时，斯陶皮兹帮助了他，向他指出真正的悔悟不是从惧怕上帝开始，而是从爱上帝开始。路德固然可以说首先打开他的眼界，让他看见福音的是斯陶皮兹，但他所见景象的明朗化却是一个缓慢渐进的过程。1509年以前，路德潜心研究后期经院哲学家奥卡姆(Occam)、大利(d'Ailli)和比尔(Biel)的著作。他后来倾向于注重启示的客观事实而不相信理性，他永远认为是得之于这几位经院哲学家。1509年底，奥古斯丁的思想让他 304 看到另一番景象，引起他对亚里士多德哲学思想在神学中的支配地位产生迅速增长的敌意。奥古斯丁的神秘主义和对基督在人的生与死上的救赎意义的强调使他着迷。安瑟伦和伯尔纳对他也有帮助。路德到讲授《诗篇》时(1513—1515)已确信得救就是与上帝建立新的关系，它的基础不是人所行的任何善功，而是绝对信赖

上帝的应许。所以得救赎的人一方面仍是罪人，另一方面却已得到白白的完全的赦免。于是，一种甘愿遵从上帝意志的新生活，从凭借基督的帮助而与上帝建立的可喜的新关系中开始了。这是对保罗教导中一个重要方面的再强调，但又不全是保罗的思想。保罗认为，基督徒从根本上而言是获得新生的有德行的人；而路德的看法是，基督徒首先是得赦免的罪人。但二人同样主张，得救在本质上是个人与上帝建立一种正当的关系。这种关系的基础和保证乃是上帝的仁慈，从基督代人类受难中彰显出来。基督承担了我们的罪，我们则得到他的义。这时路德在德国神秘主义者，尤其是陶勒尔(Tauler)的帮助下得出结论：这种改造人心的信仰，并不像他从前认为的那样是部分地出于人的工作，而完全是上帝的恩赐。他为准备讲授《罗马书》(1515—1516)而作的一番研究更加强了这些信念。于是他宣称，上帝必将恩典赐与尽力为善者这种一般人持有的见解是荒谬的，是贝拉基主义的。就路德而言，因善功得救的一切思想基础这时都已被推翻。

路德对得救的性质和方法虽然持有这样的见解，但他自己仍未确实得到心灵的安宁，他需要进一步的把握，肯定自己确已称义。他也像奥古斯丁一样，起先不敢承认他已有了这种把握。到讲授《罗马书》后部分，更确切地说到1516年最后几个月时，他领悟到信仰既然是上帝赐与的，那么其中必然包含着个人得救的保证。这样他对自己的称义便有了确实的把握。此后，按他个人的体验，全部福音的含义就在于“罪得赦免”，福音就是“好消息”，它使心灵充满安宁、欢乐和对上帝的绝对信任。这就是对上帝的应许和对上帝之“道”的绝对依赖。

到1516年，路德已不是孤立无援。在维滕贝格大学，他的反对亚里士多德哲学和经院哲学，他的合符《圣经》的神学已博得众多的同情，他的同事卡尔斯塔德的安德烈·博登斯泰因(1480—1541)原先和他意见有分歧，代表阿奎那的早期经院哲学，而现在此人以及另一位同事尼古拉·冯·阿姆斯多尔夫(Nikolaus

von Amsdorf,1483—1565)都成了他的热情支持者。

1517年路德感到不得不站出来说话，反对一次严重的滥用职权。这时，教皇利奥十世已批准勃兰登堡的阿尔布雷希特的请求，同意让他任美因茨大主教、马格德堡大主教并掌管哈尔伯施塔特教区的主教行政权。促成教皇批准这一请求的是相当大一笔款项的收入。作为补偿，阿尔布雷希特得到承诺，在他管辖的教区内出售赎罪卷，一半收入归他所有。这批赎罪卷是教皇为重建圣彼得大教堂——至今仍是为罗马增添光彩的建筑之一——自1505年开始发行的。当时负责募集这项捐款的专员是能说会道的多米尼克会修士约翰·台彻尔(Johann Tetzel, 1470—1519)，他希图捞到尽可能多的进款，因而用荒谬绝伦的话把赎罪卷的功效吹得活灵活现。[1]路德既然认为唯一的得救之道是个人与上帝间建立正当的关系，所以在他看来这种说教似乎是毁灭宗教。台彻尔未获准进入萨克森选侯的辖境，便到附近的地方兜售。路德在讲道时谴责了这种对赎罪卷的滥用行径，并且于1517年10月31日在用作维滕贝格大学布告栏的城堡教堂大门上张贴出他那永远值得纪念的《九十五条论纲》[2]。

若只看论纲本身，人们满有理由感到惊讶为什么它竟成了引爆的火花。论纲是为学术辩论而写的，并不否认教皇有赦罪权，只是对赦罪权之扩大到炼狱提出怀疑，并明确指出当时的说教中存在种种弊端。论纲又暗示，如果教皇被告知实情，他定会出面制止。不过，论纲尽管远未表现路德思想的全貌，但显然包括了一些原则，如加以发挥，必然引起当时教会许多惯例的巨大改革。悔改不是一次性的行动，而是心灵终身的一种习惯。教会真正的圣库是上帝赦罪的恩典。基督徒不但不应回避上帝的管教，而应刻意寻求。"基督徒凡诚心悔悟者，纵然未得宽恕的许可证，也当然

① 基德.《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第12—20页。

② 同上书，第21—26页；《路德的主要著作》，韦斯和布克海姆的英译本（*Wace and Buchheim, Luther's Primary Works*)，第6—14页。

得痛苦之彻底解除与罪过之完全赦免。”在当时动荡不安的德国，一位受人敬重的宗教领袖敢于出来谴责严重的职权滥用，虽说他地位低下，仍不失为一件惊天动地的大事。因此，论纲一公布便传遍帝国全境。

路德原先并未料到竟会引起轩然大波。台彻尔立即作出答复，① 又鼓动康拉德·温皮纳(Konrad Wimpina, ？—1531)出来应战。但更可畏的论敌是埃克的约翰·梅尔(Johann Maier of Eck, 1486—1543)，此人是因戈尔施塔特大学神学教授，有才干而好争论。他写了一本名为《方尖塔》(Obelisci)的小册子作为答辩，以手抄本形式流传。他指控路德传播异端。为维护自己的立场，路德举行了一次题目为《赦罪与恩典》的讲道② 答复埃克。到1518年初，美因茨大主教阿尔布雷希特和多米尼克会修士向罗马控告路德。结果，奥古斯丁会会长受命制止这场争论，路德被传往海德堡，在4月该修会的大会上受审问。在会上，路德驳斥了自由意志论，抨击了亚里士多德哲学在神学中的支配地位。他又赢得一批支持者，其中最重要的是马丁·布塞尔 (Martin Butzer)。大约同时，路德发表了《释疑》(*Resolutiones*)，更加详尽地维护自己关于赎罪卷问题的立场。

路德本来并不想和教皇争执。他原先似乎以为教皇也许会像他一样看出滥用赎罪卷的问题，但事态的发展竟使他不得不坚决维护自己的观点，否则只好屈服投降。1518年6月，教皇利奥十世传路德到罗马受审，并委任教廷书籍检查官多米尼克会修士普里埃里奥的西尔维斯特罗·马佐里尼审查路德的立场，拟出意见书。8月初，传票和意见书送达路德。马佐里尼断言：“罗马教会以枢机主教团为代表，而且教皇实际上即教会。在赦罪问题上，罗马教会有权如它实际所行的那样作，凡否认此项权力者，皆为宣传异端。”③ 若不是有选侯“智者”弗里德里希的强有力保护，路

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第30—31页。

② 同上书，第29页。

③ 同上书，第31—32页。

德将被定罪，这件案子显然会迅速了结。至于弗里德里希在多大程度上赞同路德的宗教信仰，这一直是有争议的问题；但无论如何，他为自己的这位维滕贝格大学教授感到自豪，而罗马几乎已明确了的要将路德定罪则使他反感。他运用其政治手腕从中干预，使路德不必去罗马受审，改由教廷驻奥格斯堡的帝国议会的使节发落。这位使节是博学的阿奎那注释家托马斯·维奥枢机主教（1469—1534），因出生于加埃塔(Gaeta)而被称做卡叶坦（Cajetanus）。卡叶坦是名震欧洲的神学家，似乎认为审问路德有损尊严，于是命令路德收回自己的意见，尤其要收回对教皇有赦罪全权的批评。路德拒不从命，① 并呼吁教皇"对情况详加了解"② 之后于10月20日逃离奥格斯堡。但路德对此并不满意，因此于1518年11月从维滕贝格发出呼吁，要求召开一次公会议解决这次纠纷。③ 同月，利奥十世颁布一道敕谕，针对路德的批评对赦罪问题作了相反的明确解释。④ 这表明路德即使在罗马受审也很难得到有利的判决。他的安全确实无望得到保障。他的勇气固然很大，但危险也同样大。然而，当时政治形势发生了有利于他的转变，这才使他免于受到那即将临头的惩罚。

在这期间，一位青年学者菲力普·梅兰希顿(Philip Melanchthon，1497—1560）被任命为维滕贝格大学希腊文教授。他是布列登人，路希林的侄孙。在以后的年代里他和路德同心协力，给路德的支持最大。但他们性格上的差别大到极点。梅兰希顿胆怯而谦让，但学识渊博，为当代之冠。他深受路德人格的感召，几乎从到达维滕贝格大学那天起就把自己的非凡才智用于促进路德的事业。

这时，马克西米利恩皇帝显然将不久于人世。1519年1月他

---

① 《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第33—37页。

② 同上书，第37—39页。

③ 同上书，第40页。

④ 同上书，第39页。

307 果然与世长辞。一场选帝纠纷造成大乱，迫在眉睫。作为意大利诸侯之一的教皇利奥十世认为，西班牙国王查理或法兰西国王法兰西斯当选势必扩大外国在意大利的影响，因而不赞成他们作候选人。他因此谋求与选侯弗里德里希亲善，乐意他当选为皇帝。所以，现在加害于选侯宠爱的那位教授便不合时宜。利奥于是派遣内侍萨克森人米尔蒂兹为教廷大使前往晋见选侯，带着一朵金玫瑰作为礼物，以示教皇的厚爱。米尔蒂兹自以为能平息这场教会争端，所作所为远远逾越了教皇的指示。他自作主张，否定了台彻尔的做法，反而与路德进行会谈，居然说服路德同意今后对争论的问题保持沉默，若有可能，把这件案子提交博学的德国主教们处理，并愿向教皇写信表示恭顺。①

然而，双方这时已不可能达成任何真正的意见一致。1518年，路德在维滕贝格的同事卡尔斯塔特的安德烈·博登斯泰因（Andreas Bodenstein of Karlstadt,1480—1541）针对埃克的言论争辩说，《圣经》经文的权威甚至高于整个教会的权威。埃克要求公开辩论，卡尔斯塔特接受了挑战。不久路德不知不觉也被卷入论战之中。他提出罗马教会权力至高无上的主张无论在历史上或在《圣经》中都找不到根据。大辩论于1519年6月至7月在莱比锡举行。卡尔斯塔特缺少辩才，不是机智的埃克的对手，在辩论中只有招架之势。路德认真对付，表现出色得多；但埃克用其辩论技巧迫使路德承认自己的见解在某些方面和胡斯的相同，受人尊敬的康士坦茨公会议把胡斯定罪是犯了错误。对埃克来说这似乎是一大成功，他自以为胜利在握，于是宣布否认大公会议永无谬误者就是异教徒，就是叛教。②这一宣布对路德确实事关重大。他原已否定了教皇的最高权威，现在又承认公会议可能有谬误。这两步意味着他和中世纪的整个权威体系的决裂，只承认《圣经》是最高权威。埃克这时认为，只要教皇颁发一道定罪的敕谕，论战

① 《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第41—44页。

② 《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第44—51页。

就可全部结束，于是他竭力设法弄到这样一道敕谕。1520年6月15日，这道敕谕果然颁发了。①

路德现在处于酣战之中。他自己的思想正在迅速明朗化。像乌尔利希·冯·胡登这样的人文主义者都支持他，团结在他周围，把他当作能领导他们和罗马进行一场民族斗争的领袖。路德本人也开始认识到自己的重任是拯救日耳曼民族摆脱教廷的统治。他渐渐认识到教皇制度，而不是个别的教皇，才是敌基督。他的得救教义正在结出硕果。1520年5月，他发表了一篇题为《论善功》(*On Good Works*)的短文。他在文中先肯定“一切善功中最高尚者是信仰基督”，然后断言生活中一切正当的手艺和职业本质上都是善功，谴责了那些“把善功狭隘地限制为在教堂中祈祷、守斋、施舍”的人。②这样路德便证明了人的顺乎自然的生活，而不是禁欲主义的违反自然的种种限制，才是服侍上帝最美好的场所。这是他对新教思想的最重大的贡献之一，也是他摆脱古代和中世纪基督教思想束缚的最重要的标志之一。

1520年路德的伟大成就是发表了三篇论著，从而牢固确立了他的领袖地位。第一篇是《致德意志基督教贵族书》(*To the Christian Nobility of the German Nation*)③，发表于是年8月。路德是德国语言大师，又怀着坚定的信念写成这篇文章，所以它发表不久即在帝国全境流传开来。该文声言，教廷借以保护其权力的三道罗马护墙都被推倒了。因为一切信徒皆为祭司，所以所谓属灵等级高居于世俗等级纯属无稽之谈；一切信徒皆为祭司这一真理又推倒了第二道护墙，即唯有教皇有权解释《圣经》；它同时也摧毁了第三道护墙，即除教皇外，其它任何人无权召开改革教会的公会议。旨在改革教会的“真正自由的公会议”应由世俗当局召开。然后他着手拟出改革纲领，他的建议着眼于实际问题而不是

① 《[illegible]宗教改革运动文献汇编》，第74—79页。

② 鲁宾逊：《选读》，第2卷，第66—68页。

③ 韦斯和布克海姆翻译的《路德的主要著作》中有全文，见该书第17—92页。

神学理论。教皇的管理不善、神职任命、税收均应加以限制；累赘的职务应予撤消；德国教会的利益应置于一位"德意志总主教"的管理之下；允许神职人员结婚；宗教节日太多不利于过勤劳庄重的生活，应予减少；包括托钵修会在内的沿门乞讨应加以禁止；妓院应封闭；奢华挥霍应受限制；大学神学教育也应改革。难怪路德的工作影响深远，因为他道出了诚挚的人们长期以来思考的问题。

两个月后，路德用拉丁文发表了第二篇论著《教会的巴比伦之囚》(*Babylonish Captivity of the Church*)①。这篇文章讨论最重要的神学问题——圣事，严厉抨击罗马教会宣扬的教义。路德教导说，圣事的唯一价值在于为上帝的应许作证。圣事证实上帝叫人与基督融合一致；圣事是赦免罪恶的应许；圣事使信仰坚定。以《圣经》作标准来检验，圣事只有两种：洗礼和圣餐，虽然告解作为洗礼的回归，具有一定的圣事的价值。隐修誓愿、朝圣、种种善功，都是人造出来代替洗礼时白白应许给信仰者的赦罪恩典的。路德批评了圣餐时不让平信徒领杯的作法；怀疑变体论，尤其否认圣餐是给上帝献祭这一教义。至于其它几项罗马教会的圣事——坚振、婚配、神品及终傅，在《圣经》里都不具有圣事的地位。

309 路德1520年发表的第三篇伟大论著是《论基督徒的自由》(*On Christian Liberty*)②。这时教皇谴责他的敕谕正在德国公布。他居然能差不多在写作上述两篇高度论战性的小册子的同时，写成并发表这篇论著，实在是他惊涛骇浪的一生中一大奇迹。他在文章中心平气和满怀信心地道出了基督徒经验里一种反论："基督徒是最自由的众人之主，他不受任何人管辖；基督徒又是最顺服尽职的众人之仆，他受一切人管辖。"基督徒是自由的，因为他已因信称义，不再受善功律的支配，并和基督建立了新的

① 《路德的主要著作》，第141—245页。

② 同上书，第95—137页。

个人关系。基督徒是仆人，因为他受爱的约束，必须使自己的生活合乎上帝的意志，有益于邻舍。路德宗的教义的威力和局限性在这本小册子中比在其它任何著作中都表现得更为明显。在路德看来，福音的本质是凭借信仰而达到罪的赦免。这种信仰，正如保罗认为的那样，不是别的，正是人的心灵与基督建立的个人关系，它富有生气而且能改造人性。在正文之前，路德附上一封致教皇利奥十世的信，这是一篇极为奇妙的文献。路德在信中吐露出对教皇本人的善意，但痛斥教廷和教廷夺取教皇权力的要求。他把教皇比作"狼群中的羔羊"。路德的思想虽然还有许多细节有待以后加以阐释，但他关于基督教福音的神学观却在1520年实际上大体完成了。

这时，埃克和吉罗拉莫·阿莱安德罗(Girolamo Aleander, 1480—1542)以教廷大使的身分带着教皇敕谕来到德国。在维滕贝格，敕谕的颁布遭到拒绝，即令在德国大多数地方，对敕谕也是采取冷漠或仇视的态度。但阿莱安德罗设法在尼德兰公布了敕谕，并在卢万、列日、安特卫普、科隆焚毁了路德的著作。1520年12月10日，路德当着维滕贝格大学生及市民的面将这道敕谕和教会法典焚毁，作为回答。他的行动得到在场的学生和市民的赞同，也没有招致市政当局的反对。显然，德国大部分地区已在造教会的反，这种局势必然引起帝国当局的关注。

1519年6月28日，当大辩论正在莱比锡进行时，马克西米利恩的孙子查理五世(Charles V, 1500—1558在位)当选为神圣罗马帝国皇帝。查理继承了西班牙、荷兰和哈布斯堡皇室的奥地利领地，又领有大部分意大利及大西洋彼岸新近发现的土地。他的帝国版图之大，超过自查理曼以来任何一位君王的领土。但在德国，由于诸侯割据，他的权力大受限制。查理当时年纪尚轻，人们对他还不了解，因而这场宗教斗争的双方都强烈希望得到他的支持。实际上，他是一位像他祖母卡斯蒂利亚的伊莎贝拉那种类型的热诚的天主教徒，赞成她的改良思想，希望神职人员在道德教

310 育方面有所改善，在教会行政方面进行改革，但绝不同意任何背离中世纪教义体系和教阶制度的思想。一方面为整顿德国政府，一方面为即将爆发的对法战争作准备（当时法国和西班牙正在争夺意大利），他终于来到德国，于1520年11月在沃尔姆斯召开帝国议会。虽然待解决的事情很多，但与会者一致认为对路德案件作出判决极其重要。教廷大使阿莱安德罗也极力催促立即把路德定罪；1521年1月2日教皇颁布最后一道谴责路德的敕谕后，他催促更急。阿莱安德罗敦促说，路德既然已被教皇定罪，因而议会不承担其它责任，只须把它付诸执行即可。但是另一方面，路德有广大群众的支持，而且幸运的是他有选侯"智者"弗里德里希的庇护；这位选侯很有外交手腕，他认为这位修士未经适当的审讯就被定了罪。所以，弗里德里希及其他贵族都认为应当先传路德到议会听审，然后再采取行动。皇帝在这两派意见间犹疑不决。他一方面深信路德是该受诅咒的异端分子，另一方面又有足够的政治头脑，不至于过分拂逆德国的舆情；同时，他意识到利用路德的命运作为一种手段促使教皇在反对法国的斗争中支持自己的可能性。这样的好处，他是不会放过的。

结果，路德被召往沃尔姆斯听审，由皇帝下令保护他的人身安全。他从维滕贝格到沃尔姆斯沿途受到群众的热烈欢送。1521年4月17日，路德来到皇帝和国会前。有人把他的著作指给他看，问他是否愿意宣布放弃书中的主张。路德请求给他时间考虑。他获准考虑一天，第二天下午他再次来到议会。他承认，在激烈的辩论中他针对某些人发表了过激的意见，但他著作中的要旨他绝不收回，除非有人能用《圣经》或令人信服的说理指出其谬误，使他信服。路德竟敢否认公会议永无谬误，这样胆大妄为，皇帝简直难以相信，于是下令停止辩论。路德是否在这时高喊"我只能如此行事，我的立场就是这样。愿上帝助我，阿门，"虽然难以断定，但似乎并非不可能。这些话至少表达出他那坚定不移的决心的实质。他在自己祖国的最高法庭前，对自己信念的真理性

作了具有历史意义的伟大证明。他已完全证实他具有无畏的勇气。听审者意见分歧。他态度强硬，在皇帝和各位主教看来，简直是顽固不化，这疏远了他们，但给贵族们留下良好印象。值得庆幸的是，选侯弗里德里希所得印象也好。这位选侯虽然觉得路德太莽撞，但他保护这位改革家免受伤害的决心却更加坚定了。然而从表面看结果还是路德失败。路德起程还乡一个月后，很多议员也已离开，这时议会才发出通缉令，路德应逮捕法办，他的著作应被焚毁。① 通缉令从未正式取消，所以路德此后终生都是帝国的罪犯。

311

如果德国当时是在一个强有力的中央政权控制之下，那么路德一生的事业将以殉教而告终。然而那时德国诸侯割据，甚至皇帝的敕令如违背某一强大的诸侯的意愿，也难以执行；"智者"弗里德里希再次成为路德的救星。或许因为他有所顾忌，不愿公开出面保护路德，但他指使亲信，在路德从沃尔姆斯返乡的途中把他劫往艾森纳赫附近的瓦特堡隐藏起来。他藏匿何地，有数月之久都不为外人所知；但他仍用那敏捷的文笔写作，这很快使人明白，他依然健在，仍与这场斗争同呼吸共命运。在这一段被迫隐居的生活中，他对罗马教会的抨击更加猛烈，但最能流传万世的成果是他把《新约圣经》译成德文。译述工作从1521年12月开始，次年9月译本出版。路德并不是第一个把《圣经》译成德文的人，但最早的一些译本是从通俗拉丁文本翻译的，译文晦涩难懂。路德的译本不仅从希腊文本译出——伊拉斯谟的工作为此奠定了基础——而且译文地道易读。这个译本大体上确定了标志着未来德国文学特点的语言形态——经过一位大众语言大师加工锤炼的当时萨克森上层社会所用的语言。就对一个民族的宗教生活的发展所作贡献而论，少有能超过路德的《新约圣经》译本的。对上帝之道，路德尽管完全听从，但他却有自己的评论标准：要根据对他

---

① 基德：《欧洲大陆宗教改革文献汇编》，第79—89页。

所理解的基督的工作和因信得救的方法阐释是否清楚明白。按这些标准来评价，他认为《希伯来书》、《雅各书》、《犹大书》和《启示录》价值较低。这样，甚至《圣经》本身各部分的价值也有所不同了。

1521年12月，当路德着手翻译《新约圣经》时，梅兰希顿在维滕贝格出版了一本小书《神学精义》(*Loci Communes*)。可以说这就是系统地描述路德派神学的开始。① 这本书后来经过增补、加深、修改，再版多次。

第二章

运动的分化和分裂

312 路德隐居在瓦特堡，维滕贝格失掉了他的有力领导；但当地仍有能继续推进这场教会革命运动的人物。除了早些时候路德在大学里的同事卡尔斯塔特、梅兰希顿和尼古拉·冯·阿姆斯多尔夫(1483—1565)外，1521年上半年又增加了约翰·布根哈根(Johann Bugenhagen，1485—1558)和查士图斯·乔纳斯(Justus Jonas，1493—1555)。卡尔斯塔特在这批人中无疑天赋领袖才能最高，但他性情鲁莽，意气用事，思想偏激。直到这时，路德还没有对公共崇拜和隐修生活提出改革意见。然而，这些方面改革的要求毕竟是不可避免的。到1521年10月，和路德一起隐修的性急如火的加布里奥尔·茨威林(Gabriel Zwilling，1487？—1558)对弥撒进行了谴责，并极力主张废除教士发愿。他不久便有了大批追随者，尤以在维滕贝格的奥古斯丁会隐修院里为多，其中许多人放弃了自己的信仰。不久以后，茨威林又以同样的热情抨击

① 基德编辑的书中有选段，见该书第90—94页。

圣像。1521年圣诞节时，卡尔斯塔特在城堡教堂举行圣餐礼仪式，他不穿神父服装，不高举饼酒献祭，并且让平信徒领杯。秘密忏悔和各种斋戒都被废止。卡尔斯塔特进而提出神职人员应当结婚，他自己于1522年1月娶了妻子。不久他又反对在公共崇拜中使用圣像、风琴及格列高利圣咏。在他的领导下，维滕贝格市政府解散了当地各古老的宗教团体，没收了它们的财产，规定一律用德语举行礼拜，教堂里禁用圣像，禁止行乞，确需帮助的穷人由市财政部门予以救济。1521年12月27日，由茨维考来了三位布道者，以尼古拉·斯托希和马库斯·托马斯图布纳尔为首。他们的到来加剧了群众的骚动。这些人声称能直接领受上帝的灵感，反对婴儿受洗，并预言世界末日即将到来。梅兰希顿起初有些为他们所动摇，但总的说来，他们的影响被夸大了。不过，他们无疑加剧了当时的骚乱形势。①

这些迅速的变革，加上随后发生的群众性攻击圣像运动，使“智者”弗里德里希大为不满，德国其他诸侯和帝国当局也提出警告。卡尔斯塔特和茨威林所搞的各种改革，其中大部分虽然路德不出三四年自己也加以提倡，当时他却认为激进主义使运动处于危险之中。市政府吁请路德回维滕贝格。萨克森选侯出于政治上的考虑名义上禁止他回来，但路德于1522年3月6日再次回到维滕贝格，此后在这里终身定居。他讲了八天的道，显示出他的影响力之大。他宣告，福音的要旨在于认识罪恶，在于通过基督赦罪，在于爱邻如己。这些引起骚乱的变革涉及的全是表皮问题，只应本着为软弱的教徒着想的精神，逐步加以实现。这么一来，路德便控制住了局势。卡尔斯塔特的影响烟消云散，他只好离开维滕贝格。许多改革暂时取消，过去的崇拜仪式大体上恢复了。这样，路德表现出明显的保守态度。这时他不仅一如既往反对罗马派，同时也反对那些他认为操之过激的革命派。改革派内

313

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第94—104页。

部的分化从此开始。然而，路德当时所作所为确实明智。他的行动使德国各地诸侯对他产生好感，认为他虽然在沃尔姆斯被定罪，但实际上却是动乱年代维持秩序的一股力量。萨克森选侯仍然对他表示关照。路德的事业要是没有他的支持，即使到此时也难免迅速失败。

这时，皇帝为争夺意大利的控制权正忙于与法国交战，对德国局势无暇过问，从1522年至1530年没到过德国，因而不可能对德国宗教改革运动进行有效的干预。1521年12月，教皇利奥十世与世长辞，从而结束了他崇尚奢华的统治。继位者为查理五世往昔的一位荷兰老师，称艾德里安六世。新教皇抱严格的中世纪正统思想，但充分意识到教廷在道德和行政管理方面必须改革。他认为路德领导的异端运动是上帝对教会所施的惩罚，他在任教皇的短短二十个月里，虽曾煞费苦心力图控制住教会的种种弊端，但毫无效果。不仅在萨克森，而且在德国许多城市，拥护路德的人迅速增加。1522年12月，帝国议会在纽伦堡召开。艾德里安派遣一位大使带着一道训谕前往，训谕要求执行沃尔姆斯帝国议会所下逮捕路德的命令，同时承认教会在行政管理上有不当之处。议会声称逮捕令无法执行，并要求一年内在德国召开会议以讨论教会改革事宜，会议召开以前只应宣讲"正确、纯洁、真正、神圣的福音"，这就是议会对教皇的要求作的答复。不仅如此，会上还重新提出过去对教廷管理不善的种种指责。在这次会议上，路德和他发起的运动即使不在形式上，也在实际上获得胜利。看来这场宗教改革运动或许会赢得德国举国一致的支持。①

314 在这种有利形势下，在德国许多地区，福音派教会如雨后春笋般组织起来，但还没有固定的章程和礼拜仪式。路德这时确信，像这种信徒的社团享有全权任命和罢免自己的牧师。不过他又认为，在基督教社会里，那些手握大权，身任要职的世俗统治者也

① 基德：《汇编》，第105—121页。

应以推进福音为首要职责。不久以后，在这样广阔的领土上组织这类教会产生种种实际困难，这使路德放弃了他对自由教会的同情转而主张严格服从国家。为满足新兴福音派教会举行崇拜仪式的需要，路德于1523年发表《崇拜仪式》(*Ordering of Worship*)，着重指出讲道在崇拜仪式中的核心地位；又发表《弥撒仪式》(*Formula of the Mass*)，仪式虽仍用拉丁文举行，但他废除了弥撒的献祭意义，提倡平信徒领杯，还鼓励与礼者唱通俗赞美诗；他还写了一本《洗礼手册》(*Taufbüchlein*)，该书提供一种用德语施洗的仪式。为个人和为死者做弥撒都被取缔，这项收入的断绝引起教牧人员生计方面的严重问题。路德提出的解决办法是：由市政府设立公共基金，支给薪金。路德认为，在举行崇拜仪式时，只要保持"上帝之道"的中心地位，其它细节问题允许自由处置。因此，改革派各教会很快就花样百出，使用德语举行仪式的趋势发展甚速，路德本人在1526年发表《德语弥撒》(*German Mass*)。他认为，告解圣事之所以很可取，是因为它能使幼弱基督徒为领受圣餐作好准备，但不必强制执行。以其它地方宗教改革运动的发展情况来判断，路德对涉及崇拜仪式诸问题的态度是很保守的。他的原则是："凡不违反《圣经》的事，便是拥护《圣经》，《圣经》也就赞成它。"所以路德保留了许多罗马教会的习俗，例如：燃烛，用耶稣受难像以及各种说明性的图像。①

迄今为止，潮流一直向有利于路德的方向发展。但到1524年和1525年，分裂开始出现，结果限制了宗教改革运动的发展。路德从全国性领袖一降而成为一个派别的领袖。德国也因此发生分裂，路德只得投靠一些世俗诸侯。分裂首先来自人文主义者。他们崇拜的领袖伊拉斯谟对路德的因信称义的教义不以为然。按他的想法，改革要实现，只能靠教育，靠破除迷信和回归到基督教真理的源头。路德激进的著作，民众的骚动，越来越使他厌恶。

---

① 基德：《汇编》，第121—133页。

由于宗教论战的普遍兴起和对纯学术问题兴趣的衰退，德国各大学学生人数锐减。他和一般人文主义者一样，为这种情况感到担心。屡次有人促请他抨击路德，他却长久不愿这么做。但在1524年秋天他终于驳斥了路德否认自由意志的主张。他在其论理周密的《论自由意志》(*Diatribe de libero arbitrio*)中说，经过对《圣经》有关章节的研究，他主张从伦理方面解释宗教。他得出结论，教会主张人既有自由决定归向上帝，又有必要接受恩典，这比路德的极端预定论可取，因为它避开了摩尼教和贝拉基主义的思想。一年后，路德写了《论意志之束缚》(*De servo arbitrio*)作为答复。路德紧扣伊拉斯谟文章的纲要，逐段反驳。他以他认为是明白而统一的《圣经》的见证为依据，主张人绝对依赖那统治万有的全能的上帝以及他白白赐与的恩典。路德宣布自己是预定论者，毫不犹豫地肯定与预定论接近的教义。路德和伊拉斯谟间关系的破裂是无可弥合的。大多数人文主义者离弃了路德，不过在梅兰希顿的门徒中，慢慢形成一个路德派人文主义者的青年学派。①

在德国，有些人认为路德是半心半意的改革者。路德的老同事卡尔斯塔特就是这样一个激进派，他在维滕贝格已无立足之地，其观点和行为更加偏激。后来他在奥拉明德赢得一大批追随者，简直不把路德和萨克森政府放在眼里。他否认教育的价值，像农民一样地装束和生活，破坏圣像，拒绝承认基督身体临在圣餐之中的教义。比卡尔斯塔特更加激进的是托马斯·闵采尔(Thomas Münzer，1488?—1525)。他声言自己直接得到圣灵启示，认为罗马派和路德派都依赖《圣经》的字句，对两派同样加以抨击。闵采尔原先是罗马天主教会神父，1519年到1520年在维滕贝格居留期间受到路德的影响。他热心宣讲福音，先在茨维考，后在波希米亚工作，希望在那儿建立"新教会"。1522年起，在图林根的阿尔斯台特城任神父，这期间他对福音的解释和提出的改革方案

---

① 基德：《汇编》，第171—174页。

都远比路德激进。他反对路德依赖《圣经》及因信称义的教义，赞成一种唯灵论。按这种唯灵论，《圣经》应受宗教经验的检验，重生是上帝拣选的结果。闵采尔很有创见，有先知般的力量。他为阿尔斯台特发展的崇拜仪式彻底摆脱了包括婴儿受洗在内的一切罗马教会传统。他认为，宗教改革运动的目标应是建立一个选民的教会，这个教会将导致正义与博爱的新的社会秩序的产生。他称路德为"维滕贝格的行尸走肉"，斥责他拒绝从福音的再发现中衍生出关于道德或社会生活的新法律；他主张若有必要应以流血革命来推翻教士的不义统治。难怪时机一到他就成了农民叛乱的领袖之一。对这样的人，路德强烈反对，称他们是狂热分子；但他们的存在反映出改革派内部的分裂日渐加剧。 316

但是，还有第三种更为严重的分裂——农民暴动引起的分裂。长期以来，德国农民的苦难日益深重，以致造成一种骚乱不安的状况，尤其在德国西南部最为严重，因为这一地区与瑞士接壤，邻国农民较优裕的生活条件助长了该地农民的不满情绪。德国农民暴动，路德主义对它很少有直接影响。暴动最猛烈的地区，恰好是宗教改革运动渗透甚浅的地区。宗教情绪的昂扬和向民众作激进的讲道只不过促成了暴动的发生，但不是其主要原因。暴动于1524年5、6月间在德国西南边境开始，到次年春天其声势达到极其可怖的程度。1525年3月，农民提出十二条款，①要求每一教区均有权选举和撤换牧师，对谷物征收的大什一税用作牧师的生活费及教区其它开支，取消小什一税，废除农奴制，限制猎场，允许穷人使用森林，强制劳动应加以限制并付给适当工资，公平规定地租，不得再制定新法律，公地必须归还给村社，取消付给主人的遗产继承费。

另一些农民暴动集团激进得多，闵采尔领导的那一批即是其

① 基德：《汇编》，第174—179页。

中之一。路德起初倾向于指出双方都有错误；但因为农民起义的过火行为越演越烈，领导涣散，势必酿成无政府状态，路德便写了一本措词强烈的小册子《反对杀人越货的农民暴徒》（*Against the Murderous and Thieving Rabble of the Peasants*），要求各地诸侯用刀剑来扑灭起义。1525年2月24日，帝国军队在帕维亚附近大败法国的法兰西斯一世，这次胜利使德国诸侯们有可能腾出手来对付起义。最后，农民暴动被血腥镇压下去。

在三种分裂中，农民战争引起的分裂无疑对运动损害最严重。路德认为，他宣讲的福音不可能与那些无法无天的农民提出的社会经济要求有任何牵连。在他看来，一切革命都是对上帝的反叛。但这种态度使他付出了极大代价。他失去了大部分德国下层群众对他的运动的同情，而他自己对平民百姓的不信任也有增无已，因此他现在更认为改革必须由世俗诸侯实行。而且反对他的人指出这些起义是反叛古代教会的自然结果。

在这期间，那位思想仍属中世纪，但按自己的方式改革教会的亚德里安六世去世了。1523年11月由朱利阿诺·德·梅迪奇继位，称克雷芒七世（Clement VII，1523—1534在位）。新任教皇品格尚好，但对宗教问题的重要性缺乏认识，从政策上看，他基本上是意大利一位世俗诸侯。1524年春，帝国议会在纽伦堡召开，克莱门特派遣精明干练的枢机主教罗伦佐·坎佩基奥（Lorenzo Campeggio，1474—1539）作为使节赴会。坎佩基奥对议会未产生什么影响。议会只是允诺"在可能的范围内"执行沃尔姆斯帝国议会通缉路德的命令，并要求次年秋季在德拜耶召开"全德大会"。未出席议会的皇帝后来成功地挫败了大会的召开。然而，坎佩基奥在议会外却取得实实在在的成功。通过他的努力，1524年7月7日在雷根斯堡成立了支持罗马教会的同盟，入盟者有皇帝的兄弟菲迪南德。巴伐利亚诸大公以及德国南部一些主教。同盟把教会岁入的五分之一拨归世俗诸侯，制定保证神职人员更能称职的规章，降低神职人员收费，减少作为假日纪念的圣徒节日数量，

317

规定讲道须合乎古代教父的教导，不得依照经院哲学家的思想。①这实际上是反宗教改革运动的开始；但结果反而加剧了德国各派的分裂，并使互相争夺的各霸一方的诸侯之间阵线更加分明。德国已陷于无可挽回的分裂之中。

当罗马教会在德国南部如此巩固了自己的地位时，路德的运动也增加了一批重要的生力军。其中的主要人物是有远见的黑森地伯菲利普(Philip of Hesse, 1518—1567)，他于1524年加入运动，成为路德派诸侯中最有才干的政治家。同时，条顿骑士团大团长普鲁士的阿尔伯特、勃兰登堡的乔治、梅克伦堡的亨利以及曼斯菲尔德的艾伯特都对福音派的事业表示明显的关注。到1524年，马格德堡、纽伦堡、斯特拉斯堡、奥格斯堡、埃斯林根、乌尔姆等重要城市及一些次要城市也都被争取过来。

正当农民暴动闹得天昏地暗的时候，路德的小心谨慎的保护人“智者”弗里德里希于1525年5月5日逝世。其弟“坚定者”约翰(John“the Steadfast”, 1525—1532在位)继位。新任选侯是公开的积极的路德派，他的继位对路德甚为有利。正好在这几个月里，发生了一件事，即路德和凯塞琳·冯·波娜 (Katherine von Bora, 1499—1552) 于 1525 年 6 月 13 日结婚，这一结合后来表现出这位改革家性格中最迷人的一些特征。这门婚事相当突然，以致有人指控路德之所以反叛罗马教会多少是因为他想结婚，这显然是荒唐可笑的。这个推翻神职人员独身制的举动，从最后效果看虽然有利，但当时却成了引起分裂的又一原因。这一对从前的男女隐修士的结合似乎给伊拉斯谟提供了辛辣嘲讽的把柄，他说宗教改革运动原先像一幕悲剧，其实是一幕喜剧，竟以一场婚礼而告终。②

农民暴动被镇压之后，各地诸侯和大城市成了真正统治德国 318 的势力，这时他们为赞成或反对宗教改革运动而结成政治同盟。

① 基德：《汇编》，第133—151页，

② 基德：《汇编》，第179、180页。

萨克森公爵乔治组织了这样一个天主教同盟，联合其他天主教诸侯于1525年7月在德绍开会；黑森的菲利普和萨克森新选侯约翰则在托尔高组织起一个路德派同盟，以便对付天主教同盟。帝国军队是年2月在帕维亚大获全胜，法国国王法兰西斯一世战败被俘。这次战争对皇帝断然有利，其战果似乎载于1526年1月的马德里条约中，根据条约法兰西斯获得释放。两国君主发誓同心协力消灭异端。① 在这种情况下，路德教的前途实在暗淡。但使路德的运动脱离这次险境的竟是教皇克雷芒七世本人；这位教皇，与其说是教会领袖，还不如说是意大利一位诸侯，他对皇帝的势力在意大利的增长大感惊恐。他于是组织一个意大利同盟来和皇帝对抗。1526年5月法国国王加入同盟，从而废弃了马德里条约。加入这个反皇帝的科尼亚克同盟的有法国、教皇、佛罗伦萨和威尼斯。帕维亚一役的战果看来尽付东流，战争非得再打一次不可。皇帝忙于应付这一局面，以致又无暇干预德国的宗教斗争。②

这样，当帝国议会于1526年夏在斯邦耶召开时，尽管皇帝指示禁止在宗教方面作任何更动，又命令执行沃尔姆斯帝国议会敕令，但路德派诸侯们却力陈，现在形势大不相同，已经不是皇帝从西班牙发布命令时所想的那样。加之此时土耳其人的进攻令人惊恐，结果造成1526年8月29日匈牙利人在摩哈赤的大败，这也警告德国人必须在军事上团结起来。因此，这次议会决议，在召开一次"全国大会"以前，帝国境内各路诸侯"生活，治理国家，为人处世均可各行其是，只要他认为自己所作所为能向上帝及皇帝陛下交待得过即可。"③

这一决议无疑只是暂时的妥协；但路德派诸侯及各大城市立刻把它解释为在法律上准许他们制定自己认为合适的教会章程。在这个决议的庇护下，路德派领地教会现在迅速组织起来。甚至

---

① 基德：《汇编》，第180页。

② 同上书，第182页。

③ 同上书，第183—185页。

在1526年议会召开前，已采取了一些步骤建立这种领地教会。在帝国境外，东普鲁士条顿骑士团大团长勃兰登堡的阿尔伯特于1525年把他的政府迁往他在波兰辖境内继承的一个公国，有力地促进了该地的路德教化。① 在萨克森选侯领地，选侯约翰正计划把教会事务置于政府更有力的控制之下。路德已于1526年议会召开前发表了他的《德语弥撒与崇拜仪式》。② 这次议会决议则大大增强了这些趋势。在黑森，菲利普地伯安排于1526年10月在洪堡 319 召开一次宗教会议，主要靠路德的学生弗兰西斯·兰伯特(Francis Lambert， 1487—1530)的力量会议正式通过了一个教会组织章程。按该章程，在每一社区，由信仰坚定的领餐教徒组成一个管理委员会，负责选任牧师和执行教规。由每一地方教会选派牧师和平信徒代表各一名组成全黑森教会年议会，地伯及其它高级贵族也是议员。③ 拟议中的这种教会组织大致和路德早期的见解一致。但路德的见解后来有所改变。他已不再信任平民百姓，在路德的劝说下地伯否决了这些提议，而采用了萨克森选侯领地的做法。

一般说来，萨克森成了组织领地教会的典范。在那里，由选侯指派"巡视员"，以梅兰希顿1527年拟定的信条（第二年加以增补）为依据，考查牧师对教义的理解及调查他们的行为表现。④ 原有主教管区被撤消，全境划分为若干教区，每教区设"监督"一人，监督不得干预教区行政事务，但在灵性上高于区牧，并对选侯负责。不称职或桀骜不训的神职人员被驱逐出境，崇拜仪式已做到统一化、隐修院的产业,圣坛基金及其它类似基金均被没收，一部份用于教区教堂和教区学校的开支，但大部份充实了选侯的国库。一言以蔽之，一种路德派国教会取代了过去主教管辖的教

① 基德：《汇编》，第185—193页。

② 同上书，第193—202页。

③ 同上书，第222—230页。

④ 同上书，第202—205页。

会。这种教会管辖范围与选侯领地相同，一切受过洗的居民都是其成员。在福音派德国的其它领地上，也建立了类似的教会。由于十年动乱，群众的宗教教育处于可悲的境地，为帮助他们，路德于1529年编订了两种教义问答书，其中的《简明教义问答》是宗教改革运动最著名的纪念物之一。①

这些领地教会之所以能建立起来，是因为当时政治形势有利。皇帝为争夺意大利的控制权正与敌人酣战。他的兄弟菲迪南德于1527年11月3日加冕为匈牙利国王，此后即忙于抵抗土耳其人，因而不可能对德国进行有效干预。但皇帝终于时来运转。1527年5月6日，一支有许多德国雇佣步兵在内的帝国军队攻陷罗马，把教皇克雷芒七世囚禁在圣安吉洛城堡中，罗马城也横遭蹂躏。1528年上半年，形势似乎对法国人有利；但到年底时帝国军队又占了上风。1529年6月29日，教皇迫于无奈，只得和皇帝在巴塞罗那讲和。②法国也于8月5日缔结康布雷和约而放弃战争。从1521年开始的这场大战这时宣告结束，现在查理五世有可能把注意力转向镇压路德派的叛乱。路德派的领袖们也并不完全走运。黑森地伯菲利普和萨克森选侯约翰受萨克森公国一位叫奥托·冯·帕克的官员欺骗，以为天主教徒企图进攻他们。菲利普决心先发制人，于1528年为此整顿武备，但这时骗局被揭穿。不过这一事件使两大教派间的关系更加恶化。

320

在这种形势下，当下一届帝国议会于1529年在斯拜耶召开时，占优势的天主教诸侯不可避免地要强烈反对路德派改革者。经多数与会者议决，议会下令教会改革至此而止，不得再继续进行。允许在路德派诸侯领地上举行罗马天主教崇拜仪式，允许一切罗马天主教机关和修会享有以前的权利、产业及收入。这实际上是要取消路德派领地教会。出席议会的路德派政府代表由于无力挫败这一立法，于是在1529年4月19日提出具有伟大历史意义

① 基德：《汇编》，第205—222页。

② 同上书，第146页。

的正式抗议书，这一派因此而被称做“抗议派”。*支持这一抗议行动的有：萨克森选侯约翰、黑森的菲利普、吕纳堡的厄恩斯特、勃兰登堡—安斯巴赫的乔治、安哈尔特的沃尔夫冈以及下列城市：斯特拉斯堡、乌尔姆、康斯坦茨、纽伦堡、林道、肯普滕、梅明根、纳德林根、海尔布隆、伊斯内、圣加伦、罗伊特林根、魏森堡、温德谢姆。①

这时抗议宗的前途暗淡，形势要求他们团结自卫，黑森的菲利普承担起促成团结的重任。在这一危急关头，宗教改革运动受到两方面的威胁，一是萨克森和瑞士改革派间的分裂，二是再洗礼派势力的迅速扩张。

第三章

瑞士的宗教改革运动

瑞士虽然名义上是神圣罗马帝国的一部分，但长期以来实际上是独立的。瑞士的十三个州结成一个松散的邦联，每州都是一个小自治共和国。瑞士被认为是欧洲最自由的国家。瑞士男儿以勇武闻名，各国君主，尤其是法国历代国王和历任教皇，都热衷于招募他们当雇佣兵。尽管瑞士教育水平普遍低下，但人文主义却已渗透到各大城市，在十六世纪初叶巴塞尔已显然成为该国人文主义基地。人文主义的兴盛，地方自治，对教会施加的束缚的憎恶，对隐修院，尤其是占有大片土地的隐修院的勒索的抵制，这些都是瑞士宗教改革运动的原因。 321

* “抗议派”一词后来用以指宗教改革运动中脱离天主教后出现的各新宗派。在我国通常译作“新教”。——译者注

① 基德：《汇编》，第239—245页。

瑞士德语区的改革派领袖是乌利希·茨温利(Huldreich Zwingli)。他于1484年1月1日生于维尔德豪斯,其父是当地的村长,家境小康。他有一个叔父是韦森地方主教座堂的首席牧师,就是这位叔父首先让他受教育。后来他在巴塞尔继续求学,从1498年到1500年又在伯尔尼受教于人文主义者亨利希·沃尔夫林(卢普卢斯)。茨温利还在维也纳大学学习了两年,在古典文学方面享有盛名的康拉德·凯尔蒂斯执教于该校。从1502年到1506年,他在巴塞尔大学继续深造,1504年毕业,获文学士学位,两年后获硕士学位。在巴塞尔大学时,他以得受人文主义者托马斯·威滕巴赫(1472—1526)的教诲为乐事,对这位老师感念不忘。是他教他懂得了《圣经》是唯一的权威,基督之死是赦罪的唯一代价,赎罪卷毫无价值等道理。茨温利受到这样的教导,自然而然地也成为人文主义者,热衷于对基督教信仰追本溯源,对人文主义者普遍认为是迷信的事他也持批判态度。关于罪与赦罪,他从未有过像路德那样深刻的灵性经验,与那位萨克森的改革家相比,他对宗教的看法总是更富于理性,更为激进。

茨温利第二次毕业的那年即被任命为格拉鲁斯的教区神父,这显然是由于他叔父的力量。在那里他研究希腊语。他的讲道富有感化力。他反对瑞士人当雇佣兵,但不反对受雇于教皇;1513年他从教皇获得一笔年俸,因为教皇急欲继续雇佣瑞士人当兵。他作为随军牧师和他教区的青年战士一道参加过几次意大利的战役。他和伊拉斯谟及其它人文主义者有书信往来。在这一段时期中,他对社会的认识不断增长,对生活的许多方面有所接触。①

茨温利出于爱国热忱,确信当雇佣兵是道德上的犯罪。但法国人急于招募瑞士士兵,在他的教区内大量制造麻烦,以致他未经辞职便于1516年把他的活动转移到艾因西德伦,这个地方是仍

① 基德:《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》,第374—380页。

享盛名的朝圣地。转移活动地点后，他在讲道和学术研究方面声望益震。茨温利虽然总不愿承认他之接受福音派立场是由于路德的影响，但他后来承认是在旅居艾因西德伦期间接受它的。不过，现有证据指出他的福音派立场鲜有超出较先进的人文主义思想范围的。而这时他的个人生活难免不受人非议，说他违背了独身誓愿。

由于茨温利反对同胞出国当雇佣兵，加之他在讲道和学术上声望甚高，于是苏黎世大教堂教士会选举他为人民神父。他于1519年初接任该职，并立即着手从《马太福音》起依次讲解全本《圣经》。这时他开始了解路德的著作。当年他身染鼠疫，几乎丧命。他诚心实意地讲道反对雇佣兵制度，以致苏黎世市政府终于在1521年5月下令禁止市民出国当雇佣兵。[1] 1520年，他的一位爱弟逝世，此事深化了他的灵性生活，同年他放弃了教皇的年俸。 322

茨温利尽管长期以来像这样朝改革教会的方向发展，但他积极从事改革工作则是从1522年开始的。值得注意的是，茨温利之走上改革道路，其最初原因与路德不同。路德是出于关心自己是否能为上帝接受，茨温利则因为确信唯有《圣经》对基督徒有约束力。苏黎世一些市民引用茨温利《圣经》是唯一权威的主张，不遵守大斋期禁食的规定。茨温利于是又讲道又写文章为他们辩护。苏黎世所属的康斯坦茨教区主教派专员前往压制这种革新。但州政府判决：关于禁食，《新约》并无明文则定，不过为维持秩序起见，应予遵守。这一妥协性判决的重要意义在于，州行政当局实际上否决了主教的管辖权，把苏黎世各教会置于自己的控制之下。同年8月苏黎世市长规定只许宣讲纯洁的上帝之道，自此宗教改革之路完全打开了。[2]

茨温利认为，最终的权威属于基督徒社团，而这一权威的行

---

① 基德：《汇编》，第384—387页。

② 同上书，第387—408页。

使是通过正当组织起来的政府机关按《圣经》的指示来实现的。只有《圣经》命令的，或在其中能找到明确认可的，才是有约束力的，或允许实行的。所以他对过去的崇拜仪式与制度的态度，比路德的激进得多。实际上，苏黎世当时的情况是：茨温利作为受信任的《圣经》解释家和当然的民众领袖，州政府对他言听计从，凡政府提倡的改革都是在他劝说下实行的。茨温利现在开始进行一种由政府主持的群众性教育运动，成绩显著。州政府按他的主张，命令于1523年1月举行公开辩论会，辩论中只许用《圣经》作为标准。为这次辩论会，茨温利写了六十七篇短文，肯定福音的权威不是来自教会，得救要靠信仰；并且对弥撒的献祭性质，善功的救赎性质，圣徒代祷的价值，隐修誓愿的约束力以及炼狱的存在一概加以否认。他还宣布基督是教会的唯一元首，主张神职人员可以结婚。在最后一场辩论时，政府宣布茨温利获胜，即是说他没有被定为异端分子，并以此指示他继续宣讲自己的主张。这无异于承认了他的教义。①

323

改革从此迅速发展。神父和修女纷纷结婚。洗礼和葬礼不再收费。在1523年10月举行的第二次大辩论中，茨温利和他的同事利奥·尤德牧师(1482—1542)对圣像的使用和弥撒的献祭性质进行抨击。政府支持他们，但小心行事。② 1524年1月又举行第三次大辩论，结果是旧礼教的维护者们要么遵从新礼仪，要么流放国外，二者必居其一。1524年6月和7月，圣像，圣徒遗物，风琴等一概被取消。12月，隐修院的产业被没收，大部份被明智地用来创办了一批优秀的学校。弥撒礼继续到1525年受苦期，以后即不再举行。形式方面的改革这时大功告成。主教管辖权已被废除，礼拜仪式用德语举行，讲道已居于崇拜的中心地位，过去的崇拜所特有的那些教义和仪式也被取消。③ 茨温利在其主要神学著

① 基德：《汇编》，第408—423页。

② 同上书，第424—441页。

③ 同上书，第441—450页。

作《真伪宗教记》(*The Commentary on True and False Religion*, 1525) 中为这些改革作了阐释与申辩。1524年4月2日，茨温利公开与寡妇安娜·莱因哈德结婚，从1522年以来他即在某种意义上把她当作妻子。他的朋友们都知道这种关系，这件事惹起不少非议。在这些事件发生期间，主要因为瑞士在政治上对当时的战争极为重要，所以几任教皇都不愿对苏黎世问题进行有效干预。康斯坦茨的主教虽然竭尽全力加以阻止，但全无收获。对瑞士其余地区及德国与瑞士毗邻地区教会革命的命运，茨温利自然热切关注，尽力支援。巴塞尔地方政府在改革运动发生以前就已获得左右教会事务的很大权力，现在它逐渐被争取到福音派运动方面来，这主要是通过自1522年即在该地坚持工作的约翰·奥科兰帕迪乌斯(Johann Œcolampadius, 1482—1531)的努力。1529年，弥撒礼在巴塞尔被废除。奥科兰帕迪乌斯是茨温利的密友。在瑞士最大的州伯尔尼，福音派事先作过许多工作，1528年通过一次有茨温利参加的公开辩论，该州也参加了改革运动。[①] 圣加伦、沙夫豪森、格拉鲁斯和阿尔萨斯的米尔豪森也都被争取到改革运动方面来。更为重要的是，施特拉斯堡这个德国大城市不倾向于路德的而倾向于茨温利的观点。该城的福音派运动于1521年由马修·泽尔(Matthew Zell, 1477—1548)发起，从1523年起得到沃尔夫冈·卡比托(Wolfgang Capito, 1478—1541)和能干而爱和平的马丁·巴策尔(Martin Butzer, 1491—1551)的有力推进。但至1529年改革才全部完成。

茨温利和路德的见解在许多方面实质上是一致的，但他们的气质却不一样，宗教经验更是迥然不同。路德通过深刻而虔诚的内心斗争才获得他的心灵与上帝间的关系已全然改观的感觉，从而达到自己的目标。茨温利走过的是人文主义者的道路，不过他比大多数人文主义者走得更远罢了。他所强调的与路德的有所不 324

① 基德：《汇编》第459—461页。

同。茨温利认为，神学的核心事实是上帝的旨意，而不是得救之道。就路德来说，基督徒的生活是罪得赦免后作为上帝的儿女所享有的自由。就茨温利来说，基督徒生活中重要得多的是服从《圣经》所载的上帝的旨意。

茨温利天生重理性而好批判。他和路德对圣餐的解释各执己见，他们在基督教教义方面的分歧，没有甚于此者，不幸的是这一分歧终于导致福音派阵线的分裂。就路德而言，基督说的"这是我的身体"应当从字面来解释。他深刻的宗教感情使他认为，实际领食基督是与基督合一并得赦罪的最可靠的保证，而圣餐即是上帝应许的证明。但早在1521年，就有一位叫科尼利厄斯·霍恩的荷兰律师主张，这句话的正当解释应该是"这代表我的身体"。茨温利原已倾向于这样的见解，所以1523年当霍恩的论点引起他的注意时，他即确认了对这句话的这种象征性解释。此后，他便否认基督的身体临在圣餐中的任何教义，强调圣餐的纪念性质，注重圣餐在联合全体教徒共同向上帝表示忠诚方面的意义。到1524年，这两种针锋相对的解释导致一场激烈论战。路德和布根哈根为一方，茨温利和奥科兰帕迪乌斯为另一方，各发表小册子进行论战。双方的朋友、同事也多有参加者。路德最重要的文章是他1528年发表的《关于主晚餐的大表白》（[Great] Confession Concerning the Lord's Supper）。辩论双方都毫不留情。茨温利认为，路德坚持基督身体临在说是天主教迷信的残余，是违反理性的。一个物质的身体[同一时刻]只能在一处。路德则认为，茨温利的解释是把理性的地位提高到《圣经》之上，是罪过的；路德试图用大概出自奥卡姆的一种经院哲学中的主张来解释基督的身体可以同时临在一千个圣坛上。该主张说，基督的神性中所具有的种种性质，包括无所不在性，都已转移到他的人性之中。路德还极力强调，信徒领食的是神人两性俱全的整个基督，从而避免了分裂基督的位格。路德宣布，茨温利及其支持者绝不是基督徒。茨温利则肯定路德比罗马教会的卫道士埃克更坏。然而，茨温利

的见解不仅得到瑞士德语区人民的，而且得到德国西南部许多地方人民的赞同。罗马派看见福音派阵线发生这种明显的分裂，自然喜出望外。

在所有宗教改革运动领袖中，茨温利最有政治天才，他提出的种种计划虽然最后没有成功，但其影响是深远的。乌里、施维茨、翁特瓦尔登、楚格四个古老的乡村州极其保守，反对苏黎世发生的改革，得到卢塞恩州的支持，这五州形成一个强有力的罗马派，到1524年4月，这五个州结成一个反异端联盟。为抵销这个联盟的势力，同时使福音派的宣传深入到更广阔的区域，茨温利建议苏黎世同法国和萨伏依结盟，并开始与符腾堡被剥夺了领地的乌尔利希公爵谈判。但事态的发展不随人意。不过1527年下半年苏黎世和康斯坦茨组成“基督教城市联盟”却是一大成功。① 1528年伯尔尼和圣加伦加入该联盟，1529年又吸收比尔、米尔豪森、巴塞尔、沙夫豪森入盟。虽然斯特拉斯堡于1530年上半年也加入联盟，但它的规模远不如茨温利计划的大。这个联盟实际上起了破坏瑞士统一的作用。那几个信奉罗马天主教的保守州为了对抗新教联盟，组织了一个“基督教同盟”，并于1529年达成与奥地利的联盟。于是双方开始战争行动。但罗马派并没有真正得到奥地利的援助，两派于1529年6月25日在卡佩尔讲和，和约的条件对苏黎世和茨温利派很有利。② 旧教同盟与奥地利的联盟也被废除。

苏黎世的势力这时已登峰造极，被普遍看作福音派运动的政治首脑。但这次和平不过是暂时休战而已，1531年苏黎世以对罗马派各州禁运粮食为手段，试图在这些州强行宣传福音派教义，于是战争再次不可避免。苏黎世置茨温利的忠告于不顾，对战争未作充分准备。罗马派各州却迅速行动起来。1531年10月11日，它们在卡佩尔战役中击败苏黎世人。茨温利本人也在战斗中阵亡。

---

① 基德：《汇编》第469页。

② 同上书，第470页。

在随后缔结的和约中①，苏黎世不得不放弃结盟，每一个州被授与全权管理自己内部的宗教事务。瑞士德语区宗教改革运动的进展从此遭到永久性的阻遏，两派划分的势力范围大致保持至今。继茨温利担任苏黎世教会领袖的是亨利希·布林格(Heinrich Bullinger, 1504—1575)。他颇有才干，又善于争取人心，但缺乏茨温利那样的政治抱负。瑞士宗教改革运动的全局后来由加尔文的天才加以整顿，才有巨大发展；那些把自己的起源追溯到加尔文，因而部分地追溯到茨温利的教会，后来被称为"归正宗"，以示和"路德宗"的区别。

第四章

再洗礼派

326　前面讲到卡尔斯塔特时曾说过，有些和路德一道工作的人开始感到他是个不彻底的改革家。茨温利的经历更是如此。苏黎世提倡改革最激进的人士中，有两位出身该城名门望族，受到人文主义熏陶者，一位是康拉德·格雷贝尔(Conrad Grebel)，另一位是费利克斯·曼茨(Felix Manz)。他们和其它一些激进分子不久即认为，如用《圣经》为标准来检验苏黎世的习俗，那么茨温利的领导太保守。在1523年10月举行的大辩论(见边码第322页)中，这种思想就开始露头，他们要求立即废除圣像，取消弥撒，但州行政当局当时还没有作好充分准备采取这些步骤。有一位名叫巴尔瑟萨·胡布迈尔(Balthasar Hubmaier, 1480?—1528)的参加了这次辩论，此人才干甚高，起初是路德的论敌埃克的学生，后来又是

① 基德:《汇编》，第475—476页。

埃克的同事兼朋友，这时在瑞士北部边境的沃尔德苏特任布道师。1522年他受路德著作的指引，接受了福音派的见解，于是在该城极力提倡改革，甚有成效。早在1523年5月，他就开始对婴儿受洗的效力产生怀疑，并与茨温利讨论过这个问题，据他说，茨温利当时同意他的看法。他批评说，给婴儿施洗在《圣经》中缺乏依据。① 到1524年，格雷贝尔和曼茨也得出同一结论。② 但直到1525年初，他们和胡布迈尔才把理论付诸实践。

他们对婴儿受洗的批评导致1525年1月17日和茨温利进行一场公开辩论，结果苏黎世州政府竟于1月18日下令给一切儿童施洗——显然有些父母对婴儿受洗已有所拖延——又特别吩咐格雷贝尔和曼茨停止辩论，并把威蒂科恩的神父威廉·鲁布里等数人驱逐出境。③ 这些人认为，这种命令是世俗政权对上帝之道的反抗。1521年1月21日晚，他们及其部份朋友很可能在苏黎世曼茨家中聚会。祷告以后，乔治·布劳洛克站起身来请格雷贝尔给他施洗。格雷贝尔按他的请求施了洗，然后布劳洛克给其余的人施了洗。

下一周，该团体中有几个人在苏黎世近郊的佐里科恩村举行奋兴会，又在私人住宅里开祈祷会。那些经验到重生的人被施洒水礼。他们就这样开创了成人信徒洗礼，然后举行简单的圣餐仪式，庆祝他们加入了基督的团契。几周以后，用浸礼给一人施了洗。复活节后胡布迈尔在沃尔德苏特由鲁布里给他施了浸礼。④ 327

上述活动使这些人分裂出来成为一个独立的教派。他们的对头加给他们"再洗礼派"的诨名，即"重受洗礼者"的意思。这一称呼其实不恰当，称他们为"浸礼派"更切合实际，因为他们认为自己婴儿时期的受洗无效。不过，"再洗礼派"长期被用来指宗教改

---

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第451页。

② 同上书，第452页。

③ 同上书，第453，454页。

④ 同上书，第454，455页。

革时期一个值得注意的运动，已成惯例，为方便起见，不妨沿用。1526年3月，苏黎世政府用一种骇人听闻的模仿来嘲弄再洗礼派的信仰：下令淹死他们。1527年6月5日，曼茨果然这样殉教。[①] 格雷贝尔在此以前患瘟疫去世，逃脱了这场灾难。茨温利用极酷烈的手段反对他们，但很少能使他们转变立场。[②]

格雷贝尔及其伙伴和茨温利的分歧，不仅在于他们认为检验基督徒信仰的标准是看他做不做基督的门徒，而做基督的门徒必须在灵性的再生或觉醒中加以体验，表现为圣洁的生活；而且尤其在于他们反对在信仰问题上使用强力，并摒弃了宗教划一是保障社会和平与秩序所必需这一古老的看法。如茨温利在苏黎世所建立的以及后来在其它改革运动中心所建立的那种国家教会，他们拒绝与它发生任何关系，宁可避而远之，自己自由集会。这样，他们就成为首先实行政教分离主张的人。他们之所以遭到迫害，主要是因为这种不服从国教的态度。他们的宗派主义被看作是敌视社会秩序的表现。

在沃尔德苏特，胡布迈尔不久便组织起一个庞大的再洗礼派社团，并且撰文宣传自己的主张，成绩更大。在他看来，《圣经》是教会唯一的法律，用《圣经》作标准，基督徒发展的正当顺序是：讲道、听道、信道、受洗、行善——行善乃是指过以《圣经》为法律的生活。然而，沃尔德苏特不久卷入农民暴动的旋涡——在多大程度上受胡布迈尔的影响则难以断定——胡布迈尔的教会后来和农民运动一起失败了。他不得不逃离该城，沃尔德苏特又落入天主教会的掌握之中。胡布迈尔在苏黎世遭受监禁拷问，后来逃往摩拉维亚，在那里宣传再洗礼派的主张，颇著成效。

这些迫害反而使再洗礼派的主张传遍德国、瑞士和荷兰。再洗礼派运动声势迅速壮大，下层群众加入该派的尤多，因为农民暴动悲惨失败后，路德派完全和领地诸侯及城市贵族官吏沆瀣一

328

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第455页。

② 同上书，第456—458页。

气，从而引起群众的深刻不信任。在帝国仍奉天主教的地区，再洗礼派的传播简直取代了路德派。各地诸侯起初试图采取和苏黎世当局同样的措施，下令禁止再洗礼派活动。首先下令的是奥地利的菲迪南德，他的哥哥查理五世皇帝在1528年1月4日对此表示支持。在这些禁令下，再洗礼派尽管有许多信徒牺牲，却越来越难以对付。因此，在1529年斯邦耶和1530年奥格斯堡两次帝国议会上，与会的天主教和新教两派德国诸侯都一致主张用古代罗马惩治异端分子的法律来对付再洗礼派。此后，凡参加任何再洗礼派组织者一律处死。在天主教诸侯领地上，尤其在奥地利和巴伐利亚，这一新颁布的法律实施最为严厉。在福音派诸侯领地上，他们不被当作异端分子，而被当作煽动分子来对待。如果他们不愿遵奉国教，允许移居国外；如不移居而又继续公开表明信仰的，即被当作扰乱治安者而处以监禁或死刑。只有在黑森、符腾堡和施特拉斯堡，避免了这种“血腥判决”。

再洗礼派运动有三个中心：瑞士、德国南部和摩拉维亚。并由这三个中心向外发展。

苏黎世开始镇压再洗礼派时，最早的一批皈依者自然地把自己的信仰带到瑞士别处地方。许多再洗礼派教会很快在阿尔卑斯山高山谷地建立起来。地方当局不得不采取行动对付他们，再洗礼派发展之迅猛由此可见。1529年12月9日，巴塞尔市议会安排福音派布道师和再洗礼派发言人举行一次公开辩论，随即取缔再洗礼派活动。1530年到1531年间，有三名再洗礼派信徒被处死，许多信徒遭流放。在伯尔尼州的佐芬根，1532年7月1日至9日举行了一次长期辩论，有三十二名再洗礼派信徒参加，结果还是再洗礼派被公开定罪。在1529年到1571年间，举行了四十起再洗礼派的公开处决。在阿彭策尔和阿尔高两州，情况与此类似。瑞士再洗礼派的主要传教中心是格里松州和库尔附近地区，布劳洛克是当地运动的领袖，1529年9月6日在蒂罗尔被处火刑。在上述两地，再洗礼派长期很活跃，这从茨温利的继承者布林格的书信

中可以看出。布林格是用文章最强烈地反对再洗礼派的人之一。从格里松(即格劳宾登)，再洗礼派不断和摩拉维亚及上意大利，特别是威尼斯的朋友与同情者保持联系。

329

德国再洗礼派的中心起初在奥格斯堡。1526年5月，胡布迈尔在这里为汉斯·登克(Hans Denck, 1495—1527)施浸礼。不久以后，登克又给汉斯·胡特(Hans Hut)施浸礼。胡特于是着手组织一个教会，发展迅速，甚至出身贵族的人都被吸引入会(1527年2月，他给艾特尔汉斯·兰根曼特尔施了浸礼)。1527年8月20日主要为商讨怎样对待胡特的启示思想而召开了一次宗教会议(后被称为"殉教者会议")。胡特自称为先知，断言对圣徒的迫害将导致帝国为土耳其人所毁灭。然后圣徒将被召集在一起，消灭一切神父及不称职的统治者，于是基督将现身在地上实行统治。大多数人不接受这些见解，胡特答应不再宣扬。"会议"决定派遣传教士到奥地利、萨夫茨堡、巴伐利亚、沃尔姆斯、巴塞尔和苏黎世。这批派出的人不久几乎全体以身殉教。汉斯·胡特在奥格斯堡被捕入狱。他试图纵火越狱，但被烧伤致死。1527年12月7日，他的遗体被当众焚毁。登克到了巴塞尔，但在那里染上瘟疫而死。他是再洗礼派最杰出的人物之一。登克受人文主义的熏陶，曾任纽伦堡著名的圣西博尔德学院院长，深得众人尊敬。1525年因对闵采尔的神秘主义观念表示赞同而被解职。后受再洗礼派做基督的门徒这个理想及其和平主义的吸引而加入再洗礼派，但他的见解实际上属于唯灵论神秘主义。他在死前似乎已与再洗礼派断绝关系，因为他拒绝接受基督徒生活中的一切有形组织。他的信仰以一种超越于《圣经》之上的内心的光明为基础。他把基督看成爱的最崇高榜样；并且认为基督徒可以过无罪的生活。他的著作的特点是充满基督教内在的美，表明他的思想得到基督教中的柏拉图主义和神秘主义传统，特别是"德意志神学"传统的滋养。

从1528年到1533年，施特拉斯堡是再洗礼派在德国的活动中心。1526年以来这里就有一个再洗礼派教会，很可能是鲁布里建

立的，这时由前弗赖堡圣彼得教堂的隐修士迈克尔·萨特勒(Michael Sattler)领导，因为他具有基督徒深刻的虔诚而到处受人敬重。施特拉斯堡的布道师们，特别是卡比托和泽尔夫妇，都与他友谊甚笃。布塞尔认为基督教社团必须保持统一，而再洗礼派对统一造成威胁。他觉得或许能说服他们放弃自己的宗派主义。1526年秋天，登克来到斯特拉斯堡，得到相当大一批追随者。12月22日，布塞尔和他进行公开辩论。结果市议会命令登克离境。不久萨特勒自动离开该城。1527年2月24日，为联合瑞士和士瓦本的各再洗礼派小社团，他在施拉特(Schlatt)主持召开了一次再洗礼派会议。会议通过了萨特勒拟订的七条信条，简单扼要地表述了再洗礼派信仰的特点。信条坚持成人信徒受洗，教会只由受过浸礼获得重生的本地基督徒团体组成，他们通过圣餐而联合成为基督的身体；教会唯一的制裁手段是革出教籍。要求完全摒弃一切"肉体的奴役"，诸如罗马派、路德派、茨温利派各教会的崇拜仪式都在此列。各地方教会有权选举自己的办事人员，通过他们执行纪律。世俗政府在这个不完善的世界上虽然绝不可少，但基督徒不得参与政事，不受武装，不使用强力，不得起誓。上述这些思想在不同程度上表现在后来的浸礼宗、公理宗、贵格会的教义中，并通过这些教派对英美两国的宗教发展产生深远影响。会后不久，萨特勒为奥地利当局所逮捕，于1527年5月21日在罗滕堡被处火刑，他的妻子也遭溺死。但再洗礼派在施特拉斯堡仍然很活跃，原因是不断有新的领导人物前来避难。有一段时间，皮尔格拉姆·马尔佩克(Pilgram Marpeck)是杰出的领袖。他来自蒂罗尔，是一位工程师，曾为该城修建下水道而深孚众望。1531年和1532年，在他被勒令离开施特拉斯堡前，福音派领导人曾和他进行了几次有礼貌的讨论。然后他去奥格斯堡，在那里仍不时积极宣传自己的信仰直到1546年去世。马尔佩克为维护自己的信仰勤奋著述，这些著作最近再次被发现。他在其著作中严格按圣经主义证明再洗礼派教义是正当的。1542年，他写了教义问答式的

330

《劝戒或洗礼手册》。他在晚年(1542—1546)给卡斯帕·施文克菲尔特(Caspar Schwenckfeld, 1489—1561)写了一篇很长的"答辩"。此人是德国福音派中唯灵论虔敬派的主要代言人。

主要因为梅尔基奥尔·霍夫曼(Melchior Hoffmann)给再洗礼派信徒灌输了一种狂热的启示主义，以致从1533年起，施特拉斯堡政府采取较严厉的措施(监禁)来对付他们。这个奇怪的人生于士瓦本，以制革为业。1523年在拉脱维亚受到路德的感化，以后即开始以平信徒身分传道，在波罗的海沿岸各国、瑞典、丹麦、荷尔斯泰因等地旅行传讲他那混乱的福音思想，经常与罗马天主教神父和福音派宣教师发生冲突。他于1529年底来到施特拉斯堡，开始接触再洗礼派信徒。他们对各派教会的反对促使他展出一种新奇的启示主义，把它和《启示录》联系起来加以解释。他认为"早期使徒"路德是一个犹大，宣布自己为"末日使徒"，预言末日审判将于1533年来临，从施特拉斯堡向全世界扩散。他被勒令离境，以后到了荷兰，在那里成功地聚集起一批宗教改革运动的散兵游勇，向他们灌输只有他们将获胜而其它一切人必将毁于暴力的思想。1532年，他回到"新耶路撒冷"施特拉斯堡。布塞尔奉命和他进行公开辩论。辩论于1532年7月11日至15日举行，霍夫曼信心十足，居然挑激政府将他下狱。政府到1533年5月终于答应了他的请求。此后他在监禁中度过余生，直到1543年去世，对自己的信仰和盼望始终不渝。

331

在拉脱维亚，列支敦士登家族的大庄园成了再洗礼派的避难所。1526年，巴尔瑟萨·胡布迈尔在尼科尔斯贝格建立了一个再洗礼派教会，在他领导下发展迅速。数以千计的难民从德国和蒂罗尔来到这里定居，形成几个社团。胡布迈尔是他们的主要领袖。在再洗礼派中，他写的短论最多（有一年竟写了十八篇，几乎全部是讨论成人浸礼的）。1527年7月他被交给奥地利当局，1528年3月10日在维也纳被处火刑，他的妻子也被投入多瑙河中淹死。

摩拉维亚浸礼宗分为许多小派别。1526年末，汉斯·胡特和

胡布迈尔在尼科尔斯贝格进行了一次辩论。胡特预言世界末日将于1528年来临，并为极端和平主义辩护。胡布迈尔则赞成世俗政府有存在的必要，主张服从政府，包括履行服兵役、纳税等义务。支持胡布迈尔的那一派人于1528年在奥斯特列茨建立一个社团，发展甚快，不久就有几千信徒。他们逐步建立起一种共产主义式的社会制度，在再洗礼派中只有他们这样做；无论他们在什么地方受到迫害，一项共同的指控就是他们废除财产私有制以便彼此分享一切财产。这个奥斯特利茨的社团多次发生分化与分裂，直到雅各·胡特尔(Jacob Hutter)从1529年到1536年稳固地把他们组织起来，情况才有改变。1536年胡特尔本人在因斯布鲁克殉教。他留下的"胡特尔弟兄会"在经济上组织完善，使这种共产主义式的制度能在摩拉维亚保持到1622年，在匈牙利保持到1685年，在乌克兰保持的时间更长，而在美国从1874年起保持到现在。在那里，特别在南达科他州至今还有他们的一些组织。继承胡特尔的是一批有能力的主教：汉斯·阿蒙(Hans Amon, 1536—1542)；彼得·黎德曼(Peter Riedemann, 1542—1556，他写了一本值得注意的书，名为《辩解》(*Rechenschaft*)，是阐述再洗礼派信仰最有力的著作之一)；彼得·沃尔波特(Peter Walpot, 1556—1578)以及克劳斯·布雷德尔(Claus Braidl, 1585—1611)。

在宗教改革运动末期，除在摩拉维亚外，在瑞士、巴拉丁领地、荷兰、弗里斯兰、普鲁士和波兰也有再洗礼派教会。在三、四十年代，再洗礼派在路德宗的主要地盘黑森和萨克森也很活跃。黑森的菲利普有意宽大为怀，凡被捕而拒绝改变信仰的再洗礼派仅被驱逐出境，最重的惩罚不过是监禁。黑森的再洗礼派最激进的领袖是梅尔希奥·林克，他曾与闵采尔共事。他一生最后十年是在监狱中度过的，约于1540年死于狱中。1538年10月30日至11月2日，遵照黑森地伯的命令，布塞尔和再洗礼派在马尔堡举行了一次辩论，这是黑森再洗礼派历史上最值得注意的事件之

332

一。辩论中，再洗礼派感到不得不屈服于对手的论点，放弃自己的信仰，这确实罕见。

在萨克森和图林根，再洗礼派遭到强有力的镇压。路德不公平地认为他们和卡尔斯塔特与闵采尔是一丘之貉，是"狂热分子"，败坏信仰，因为在他看来，他们相信靠善功和遵守律法得救。梅兰希顿平常性情温和，但攻击起再洗礼派来却甚为猛烈，认为他们是社会政治秩序的敌人。在萨克森撰文反对再洗礼派的主要人物是于斯特斯·门尼乌斯。1530年到1544年间他发表了好几篇著作，其中《以"圣经"为根据对再洗礼派教义与秘诀之驳斥》和《论再洗礼派之精神》是主要的两篇。

宗教改革家的后期著作，例如路德1535年首次出版的《加拉太书注释》和加尔文的《基督教原理》，在阐述福音派信仰时，都是一方面反对罗马天主教，另一方面与再洗礼派作对照，这个事实很值得注意。

第五章

德国新教的确立

对法战争胜利结束，与教皇克雷芒七世也言归于好，皇帝终于在1529年腾出手来对德国事务进行有效的干预。同年，帝国议会在斯邦耶召开，议会对路德派的发展和再洗礼派的传播感到吃333 惊，同时意识到皇帝的前途已转危为安，因此禁止路德派进一步发展，并实际下令恢复罗马主教们的权力。当时与会的路德派占少数，曾提出抗议。在这种险恶形势下，黑森的菲利普试图联合德国和瑞士两国福音派势力，组织一个防御联盟。最大的障碍是两派在教义上的分歧，但菲利普希望这些分歧能通过一次会议来

解决。路德虽然反对召开会议，但最后还是同意了。1529年10月1日，在菲利普在马尔堡的城堡里，路德和梅兰希顿与茨温利和奥科兰帕迪乌斯举行了会晤，两派一些次要领导人也在场。随后几天马尔堡会议正式举行。路德有些怀疑瑞士人关于三位一体和原罪教义的见解是否健全，但真正的分歧点是基督的身体是否临在圣餐中。路德坚持对"这是我的身体"一语作字面上的解释。茨温利则强调一个物质的身体不能同时存在于两处这个人人皆知的道理。这样便不可能达成一致意见。茨温利强调说，无论如何双方都是基督徒弟兄。但路德宣布，除非在所有基本信条方面意见一致，他不承认任何人为信仰上的弟兄。不过，他的名言"你的心灵与我的不同"① 却不是对茨温利，而是对布塞尔说的。

然而，菲利普不愿使组织防御联盟的希望就此落空，他说服双方拟订出十五条信条。前十四条双方意见一致。第十五条是关于圣餐的，即使在这一条中，除对基督临在的性质有分歧外，其余各点意见也是一致的。只好将分歧写进条文。双方签署这个马尔堡信条时，附带申明："我们应按各人良心所允许，以基督徒的友爱彼此相待。"② 路德和茨温利离开马尔堡时，都相信自己是胜利者。现在，路德派决意只在信仰一致的基础上组织政治性同盟。路德及其维滕贝格的同志大概于1529年6月编订的"施瓦巴赫信条"即是为此目的服务的。③ 信条宣称"教会不是别的，乃是主张、相信、教导上述信条的信仰基督者的团契"，这或许是它对路德主义的发展最关紧要之点。路德派原先认为教会是由因信称义的人组织而成，现在这一概念变成了：教会是不仅有信心而且承认一套明确而严密陈述的教义的信徒的组织。萨克森选侯及勃兰登堡—安斯巴赫总督把施瓦巴赫信条规定为加入政治联盟的标准。但在德国南部大城市中只有纽伦堡承认它们。这样，菲利普所希望的

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第247—254页。

② 同上书，第254，255页。

③ 同上书，第225页。

福音派防御联盟终成泡影。这次分裂是永久性的，路德派与瑞士人从此分道扬镳。

334　1530年1月，皇帝诏令在奥格斯堡召开帝国议会，这时他在意大利，即将由教皇加冕。诏书宣布调解宗教纠纷是会议主要目的之一，同时以出乎意料的友好态度，答应听取各派代表的意见。这就要求新教准备一份声明，表白信仰，批判旧习俗。[①]路德、梅兰希顿、布根哈根和乔纳斯拟出对天主教习俗的批评意见，由梅兰希顿彻底审订。这些意见构成《奥格斯堡信纲》的第二部分，即否定天主教的那部分；不久以后，梅兰希顿写出了信纲的肯定性部份，即第一部分。1530年6月25日，用德语向皇帝宣读了信纲。署名赞成的有：萨克森选侯约翰及其嗣子约翰·弗里德里希、勃兰登堡—安斯巴赫总督乔治、不伦瑞克—吕纳堡公爵恩斯特和弗兰茨、黑森地伯菲利普、安哈尔特的沃尔夫冈以及纽伦堡和罗伊特林根的代表。帝国议会闭幕前，又有海尔布隆、肯普滕、魏森贝格和温德谢姆等地的代表签名。[②]

《奥格斯堡信纲》主要是性情温和、善于妥协的梅兰希顿的作品。路德当时住在科堡，虽然对事态的发展有所了解，但他仍是受帝国通缉的犯人，无法前往奥格斯堡。梅兰希顿数次修改草稿，作出让步，直到他的新教同志同意为止。不过，梅兰希顿的动机并不全为和解。他的目的是要表明，路德派在重大的实质性问题方面，并不背离由早期教会著述家所阐释的大公教会、甚至罗马天主教会的立场。在明确肯定基本观点一致之后，又把古代异端逐一点名详加批驳。另一方面，茨温利派和再洗礼派的立场也遭到有力抵制。《圣经》是唯一权威这点，没有一处明白提出。对教皇制度，也没有明确加以谴责。一切信徒皆为祭司的主张只字未提。然而，把信纲作为一个整体来看，梅兰希顿却赋与它一种彻

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第257—259页。

② 同上书，第259—289页；沙夫英译本：《历代基督教信条》（*Schaff, Creeds of Christendom*），第2部，第3—73页。

底新教的色调。对因信称义阐述透彻，令人赞叹；新教对教会的看法也和盘托出；向圣徒祈求、不让平信徒领酒、隐修誓愿、规定禁食日期等习俗一概被摒弃。

茨温利也写了一篇说明，向皇帝力陈他的观点，但引起的注意极微。不过，有一件事意义较大，那就是斯特拉斯堡、康斯坦茨、梅明根、林道等四座倾向于茨温利观点的南德城市联合向皇帝上呈一份《四城信纲》，信纲维护的立场介于茨温利派和路德派之间，大半是布塞尔的手笔。

教皇特使埃佩基奥枢机主教建议，①信纲应由出席奥格斯堡帝国议会的罗马天主教神学家审查。皇帝同意这条建议，而这批神学家中的主要人物是路德往日的论敌埃克。梅兰希顿愿意作的让步很大，以至可能毁灭整个路德派的事业，②幸亏福音派诸侯态度强硬，事情才不至于如此。天主教神学家也写了一篇呈文，试图驳倒信纲，但皇帝及天主教诸侯认为措词过激，势必引起更大争论，因而退还给他们；8月3日，呈文经过修改，语气较前婉和，终于提交议会。

335

皇帝仍希望和解，并任命了几个委员会进行协商；但它们的工作毫无成效，这主要应归因于路德的拒不妥协。③但天主教诸侯占多数，他们的意见成了议会的决定：路德派的主张已被驳倒，限定他们于1531年4月15日以前改奉天主教；两派采取联合行动对付茨温利派和再洗礼派，力争一年内召开公会议改革教会弊端；重组后的帝国法庭审理世俗案件时应维护天主教会利益。④路德派对此提出抗议，宣布他们的信纲并没有被驳倒，并提醒议会注意梅兰希顿所著《奥格斯堡信纲辩》。这篇文章是梅兰希顿眼见让步显然无济于事之后仓促写成的，后来加以重写并于次年(1531)

① 基德：《汇编》，第289—293页。

② 同上书，第293—294页。

③ 同上书，第296页。

④ 同上书，第298—300页。

表发，是路德宗经典著作之一。

形势既然如此，联合自卫成为必要。路德一向认为用武力反对皇帝即是犯罪，现在连他也愿意把抵抗是否正当这一问题留待法学家去决定。当年圣诞节，路德派诸侯在施马尔卡尔登开会，奠定了联盟的基础。布塞尔坚持不懈致力于联合，现在说服了施特拉斯堡接受《奥格斯堡信纲》——这成为一个榜样，对德国南部诸城市影响很大。1531年2月27日，施马尔卡尔登联盟最后组织成功。这样，萨克森选侯区、黑森、不伦瑞克、安哈尔特、曼斯菲尔德和斯特拉斯堡、康斯坦茨、乌尔姆、罗伊特林根、梅明根、林道、伊斯尼、比伯拉赫、马格德堡、不来梅、吕贝克等十一个城市结成防御联盟。①

查理五世的地位表面看来固若金汤，但面对着这种联合对抗其实并不稳固。天主教诸侯互相妒忌，对皇帝也小心提防，教皇又害怕召开大会，法国仍须认真对付。由于上述诸原因，当1531年4月15日这个决定性日子到来时，天主教派不敢像威胁的那样来对待路德派教会。1531年10月，茨温利在克佩尔战役阵亡（见边码第325页），瑞士福音派失掉了强有力的领导，德国南部新教增加了与维滕贝格的新教更紧密联合的倾向。1532年春，土耳其人的入侵给整个帝国带来新的危险。1529年，土耳其人即已围困维也纳，并继续推进。)在这种形势下，宗教纠纷只得在一定程度上(为对付共同的敌人)让路。1532年7月，皇帝和施马尔卡尔登联336盟在纽伦堡协议休战。按这个协议，正在进行中的世俗诉讼案件一律搁置，在公会议或至少在下一次帝国议会召开之前，保证新教享有和平。②不久，查理五世离开德国前往意大利和西班牙，1541年以前都没有重返德国。新教的前途虽然仍旧吉凶未卜，却已大大改观。

新教的地盘迅速扩大。到1534年，安哈尔特—德绍、汉诺

① 基德：《汇编》，第301页。

② 同上书，第302—304页。

威、法兰克福、奥格斯堡被争取过来。更重要的是，黑森的菲利普从皇帝的弟弟菲迪南德手中为新教征服了符腾堡，归还给乌尔利希公爵——天主教诸侯对哈布斯堡家族权势的妒忌促成了这一胜利的取得。1539年乔治公爵去世，新教随即在萨克森公国大获成功。同年，勃兰登堡选侯区经过慎重考虑也接受争取，加入了宗教改革运动。

1534年至1535年发生的闵斯特革命使再洗礼派在德国丧失了影响，这一悲惨事件对路德宗的节节胜利大有助益。一般说来，再洗礼派信徒虽然文化不高，但爱好和平，富于宗教热忱，能忍受迫害。闵斯特事件并不代表整个再洗礼派的所作所为。但他们之中的确有像梅尔基奥尔·霍夫曼那样的激进领袖。

霍夫曼宣讲他的末日即将来临的预言在尼德兰赢得了许多信徒。其中有一位哈勒姆地方的面包师，名叫詹·马蒂斯，自称是先知以诺，他的狂热宣传不久就传遍荷兰全境及德国与荷兰毗邻地区。他不像霍夫曼那样只是消极等待上帝的大能带来新时代，而要用武力开创这个新时代。当时民主思想在群众中广为传播引起的不满则给他以机会。

这种新主张在闵斯特影响最大，该地有一位叫伯恩特·罗特曼的布道师在1534年元月接受了再洗礼派的见解。不久马蒂斯，还有一位莱顿的裁缝詹·博伊克尔森来到闵斯特。这批人声言，施特拉斯堡因不信上帝而遭弃绝，上帝已另选闵斯特作为新耶路撒冷。激进分子蜂涌而来。1534年2月，他们控制了全城，不接受新秩序者一律被驱逐出境。闵斯特主教把城市围困起来，马蒂斯在战斗中阵亡，博伊克尔森被宣布为王。他们把一夫多妻制、财物公有制付诸实行，一切反对分子都遭到血腥镇压。他们尽管英勇坚持斗争，但毫无成功的希望。闵斯特主教在天主教军队和路德派军队的支援下，于1535年6月24日夺回该城，幸存的再洗礼派领袖全被酷刑处死。对德国再洗礼派来说这是一场灾难，因为人们从此认为这种狂热是再洗礼派的特点，再洗礼派也成为一

种耻辱的名称。但对路德派而言，这场革命使他们得益非浅。路德派此后没有再洗礼派和它竞争，但这场革命却使路德派比从前更加成为王侯和中间阶级所同情的宗派。至于再洗礼运动本身，特别在尼德兰，后来多亏有了爱好和平，反对狂热行动的门诺·西门斯(Menno Simons，1492—1559)的英明领导，才得以很好地重新组织起来。“门诺派”即得名于他。

337

查理五世从未放弃召开一次公会议来弥合教会分裂和改革教会行政管理的希望，并一直为此努力。但他从教皇克雷芒七世那里得不到支持。继克雷芒任教皇的保罗三世（PaulⅢ，1534—1549在位）虽然决不是一心一意以宗教为重的人，但他对宗教改革运动造成的严重局势比克雷芒有清醒得多的认识。他一登基就任命加斯帕洛·孔塔里尼（1483—1542）、雅各布·萨多莱托(1477—1547)、雷吉纳尔德·波莱(1500—1558)和乔瓦尼·彼得罗·卡拉法(1476——1559)为枢机主教，他们都是想要在道德、宗教热诚、行政管理方面进行改革的人士。1538年他们向教皇提出改革教会的广泛建议。①保罗三世实际上已下诏于1537年在曼图亚召开公会议。不料预定的日期未到，查理五世和法国的法兰西斯一世(1536—1538)间又起战端，以致会议无法召开。但查理五世决心甚坚，在会期之前他即要求1537年2月在施马尔卡尔登开会的新教领袖们同意参加这次公会议。皇帝的命令使他们进退两难。他们议论召开公会议已有时日，路德早在1518年就提出过呼吁。但他们清楚看到表决时对方将占多数，因此以会议在意大利境内受教皇控制的城市举行为理由拒绝出席。

查理看出现在召开公会议已不可能，于是试图通过讨论会来达成教会的重新统一。这样的讨论会1540年6月在哈格瑙，同年晚些时候在沃尔姆斯，1541年4月在雷根斯堡三地召开过。新教方面有梅兰希顿、布塞尔、加尔文及其他代表一次或多次出席过

① 基德：《汇编》，第307—318页。

讨论会；天主教方面出席的是埃克、孔塔里尼及另一些代表。由于分歧太大，无法调和，这些讨论会均无结果。

查理五世现在明白了调解这条路没有希望走通，除非首先削弱新教诸侯的军事政治实力，他们是不愿参加公会议的。新教势力的联合在政治上依然威胁着帝国的权威，并正在彻底破坏帝国仅存的一点统一。因而查理几经踌躇慢慢拟出一个伟大计划。他要召开一次公会议，造成既成事实。他要用武力削弱新教的实力，使他们不得不承认公会议为最后仲裁人；然后公会议将在次要问题上作出基督教世界重新统一所必需的让步，并革除新教和天主教双方共同谴责的种种弊端。为了实现这一计划，他必须事 338 先作到三件事：如果可能，他必须在政治上分裂施马尔卡尔登联盟；他必须消除受法国攻击的危险；他必须至少在一段时间内尽量减少土耳其人入侵的威胁。

这时发生了一件宗教改革史上最希奇的事件，促进了皇帝分裂新教的计划的实现。施马尔卡尔登联盟的政治天才、黑森总伯菲利普虽然忠心耿耿为新教的事业尽力，但像那个时代多数王侯一样，在个人道德方面失于检点。他早已和萨克森公爵乔治的女儿结婚，她还为他生育了七个子女，但他并不爱她。他常与其它女人私通，因而引起良心极度不安，以致从1526年到1539年他只领过一次圣餐。他耽心自己的灵魂不能得救，却不改善自己的行为。有几年之久，他心中盘算着再次结婚，想以这种办法来解决这个难题。《旧约》中德高望重的人有实行一夫多妻制的；《新约》中也无明文禁止，他为什么不可以呢？他的这一套推理因结识玛格丽特·冯·德·萨尔而更难于打消。这个年方十七的美貌女郎是他姐姐小小宫廷中一位女官之女。玛格丽特的母亲准许这门亲事，条件是让萨克森选侯、萨克森公爵及其它一些人士知道这是正式婚姻。菲利普的原配夫人也同意了。菲利普本人也完全相信这个办法是正当的，但他想取得维滕贝格的神学家们的赞同，以便对付舆论。他把施特拉斯堡的布塞尔请来，一半劝诱，一半以他可

从皇帝或教皇处得到特许的豁免以达成此事相威胁，使布塞尔完全同意了他的计划。布塞尔于是成为他的使者，把这件事告知路德、梅兰希顿以及萨克森选侯，不过没有提到打算和谁结婚，只作为一个抽象问题商讨。1539年10月10日，路德和梅兰希顿提出他们的看法，宣布一夫多妻制违反基督所同意的上帝造人的最初原则，但特殊情况常常要求不按一般法则来处理。菲利普如果不能改变生活方式，那么照他所打算的那样结婚比继续如此生活下去要好些。但这门婚姻必须严格保密，他的第二个妻子表面上必须处于妾一样的地位。这两位维滕贝格的宗教改革家的动机似乎是诚恳希望菲利普的灵魂受益,但他们的意见是彻头彻尾错误的。

菲利普对这事的处理比路德和梅兰希顿的意见来得光明磊落些。1540年3月4日，他与玛格丽特举行了虽然是非公开的，但也不能算秘密的婚礼，由一位宫廷布道师主持婚礼。证婚人有梅兰希顿、布塞尔及萨克森选侯的一位代表。起初试图保密，但不久即证明不可能。路德奉劝“撒个大谎，坚决否认”；但菲利普算是有足够的男子汉气概，声言“我不愿说谎。”

这事在新教和天主教人士中都引起极大的物议。重婚为帝国法律所禁止，犯重婚罪的王侯其爵位应被褫夺。福音派其他诸侯不愿为菲利普的行为辩护，也不允诺对此事的后果引起的危害提供保护。但皇帝认为有机可乘。1541年6月13日，他取得菲利普的同意，答应此后不再以个人名义或代表施马尔卡尔登联盟与外国结盟，这就是他重婚一事不致有更坏的后果所付出的代价。当时和法国、英国、丹麦、瑞典进行的谈判成功在望，这将大大增强施马尔卡尔登联盟的力量，现在只好放弃谈判。后果更为严重的是，菲利普必须答应不得援助倾向于福音派的克莱沃公爵威廉，查理当时对他对盖尔德斯的领有权提出异议。由于萨克森选侯是威廉的连襟，选侯决心支持威廉，从而引起施马尔卡尔登联盟的严重分裂。分裂的灾难性后果是，皇帝于1543年战败威廉，夺取盖尔德斯，永远据为己有，并强迫威廉与路德宗断绝关系。新教

339

争取科隆大主教区的努力本有希望成功，但这次失败使希望化为泡影。①

查理福星高照，他的计划的其它部分进行得也颇为顺利。保罗三世被说服决定于1542年在特兰托召开一次公会议。当时特兰托虽在帝国版图内，但实际上受意大利控制。会议因战争而延期，但到1545年12月终于召开，后几经波折，时断时续，直至1563年才闭会。1544年在斯拜耶帝国议会上，查理得到新教诸侯含糊的允诺，答应在对法国和土耳其人的战争中给与他无限期的消极支持和一些积极援助。对法战争进行时间短暂。皇帝和英国的亨利八世联盟，帝国军队几乎打到巴黎，这时他突然与法国国王议和，表面上没得到什么利益，使欧洲大感惊奇。实际上，他已消除了法国在最近的将来援助德国新教的可能性。② 土耳其人忙于和波斯人作战，加之又发生内讧，只得在1545年10月和皇帝停战。上述一切综合起来似乎有助于他打击德国新教的计划的实现。

正当新教的前途如此日益暗淡时，路德重访其出生地艾斯勒本时因心脏病发作或中风于1546年2月18日去世。路德的晚年生活远不能说是愉快的。他的健康状况长期很糟，改革派内部的争吵使他不胜烦恼，尽管他自己全力以赴参加争论。他原以为靠宣传"只因信便可称义"就能改革他周围的社会，城市及政治生活，这种想法的失败尤其使他痛心。不过，他的家庭生活还算幸福，他对自己宣讲的福音仍深信不疑，这些给他不少慰藉。他开创的事业已发展到任何个人，无论他天赋多高，都已不能控制的程度。宗教改革运动可以不需要他了；使人们将永远纪念他，认为他是教会史上最伟大的人物之一。

查理在实际发动战争前进一步分裂新教获得成功。萨克森公国在亨利公爵(Duke Heinrich)统治期间(1539—1541)已完全归 340

① 基德：《汇编》，第350—354页。

② 同上书，第354页。

顺新教，但他统治时间短暂，继位的是他年轻的儿子莫里茨（Moritz, 1541—1553）。莫里茨很有政治才干，但评价他却很困难，因为在那个时代公开宣扬的动机总是为宗教，实际上却为政治。莫里茨却毫不关心宗教问题，只顾及自己的政治前途。他虽然是黑森的菲利普的女婿，又是萨克森选侯约翰·弗里德里希（John Frederick, 1532—1547）的姨表兄弟，但他和选侯发生过争吵，与菲利普的关系也不很好。1546年6月，皇帝允诺只要战争打胜，将把他表兄的选侯称号转授与他，并另作一些重大让步，以此取得了他的秘密支持。皇帝终于准备就绪，于是宣布约翰·弗里德里希和菲利普对帝国不忠，权力予以褫夺——查理想要让这次战争看起来是为政治，而不是为宗教。施马尔卡尔登联盟没有作充分准备，莫里茨的背叛对联盟无疑是一大打击。战争初期，新教还算顺利，但1547年4月24日萨克森选侯的军队在易北河旁的米尔贝格战役中被击溃，约翰·弗里德里希被俘。菲利普眼见大势已去，只得向皇帝投降。两位诸侯一同被囚禁。莫里茨袭了选侯称号，又分得他表兄的一半领地。这样，新教在政治上已被打倒。只有几座以马德堡为首的北部城市以及北部几个小诸侯仍在抵抗。

然而，奇怪的是，皇帝虽然在政治上击败新教，但他和教皇的关系却从未这么坏过。保罗三世在战争初期援助过他，但后来耽心皇帝打胜之后势力增长太大，因而撤消了援助。查理希望特兰托会议缓慢进行，以待他能强使新教诸侯承认它。他还想让会议作出一些小让步，以消除他们的成见。而教皇的希望是，会议迅速规定天主教信仰，随即散会。1546年4月，会议规定在信仰问题上，圣传是权威的来源之一，① 这就使得双方达成意见一致成为难事。为尽量减少皇帝的影响，教皇于1547年3月宣布把会址移往博洛尼亚。皇帝拒绝承认迁移会址，又拒不接受特兰托会议

① 基德：《汇编》，第355、356页。

已经拟定的各项决定的约束。但在这次公会议弥合德国的分裂——查理是这么指望的——以前，必须设法达成一项宗教协定，使德国能存在到那时。所以皇帝让一个教会委员会草拟出一份暂行法规。这法规本质上是天主教的，但允许平信徒领杯，准许神职人员结婚，对教皇的权力也略加限制。天主教派诸侯拒绝接受，教皇也加以谴责。查理只得放弃把它作为一种临时统一纲领的希望。但法规交与新教诸侯讨论时，却于1548年6月30日在奥格斯堡帝国议会上正式通过。皇帝采用高压手段来实施这个奥格斯堡暂行法规。萨克森的莫里茨因为对皇帝的事业贡献特大，准许在他的势力范围内实施经过修改的上述法规——莱比锡暂行法规。法规维护"只因信便可称义"的教义，但恢复了许多罗马天主教的习俗和管理制度。梅兰希顿勉强同意了法规，认为恢复天主教习俗和管理制度的那些部分是"adiaphora"，即非本质的。因为这一怯懦的表现，梅兰希顿遭到未被征服仍在抵抗的马德堡路德派的严厉声讨，特别是马提亚斯·弗莱修·伊利里库斯（Matthias Flacius Illyricus, 1520—1575）和尼古拉·冯·阿姆斯多尔夫（Nikolaus von Amsdorf, 1483—1565）的声讨。在这个黑暗时代，弗莱修在维护群众的路德派信仰方面，作的工作尤多；但路德派神学家之间的激烈争论已经开始。

341

从表面看，查理似乎即将达到自己的目的。1549年保罗三世逝世，继任教皇的是朱利厄斯三世（Julius Ⅲ，1550—1555）。新教皇对皇帝较为驯服。他诏令公会议再次在特兰托开会，1552年有些新教神学家实际上已到场出席。但这时整个德国对皇帝极其不满。新教诸侯在皇帝的高压统治下呻吟；天主教诸侯则因皇帝势力大大扩张和皇帝将帝位传给儿子——即后来有名的西班牙国王菲利普二世—的努力显然已成功而妒忌；萨克森的莫里茨由于其岳父仍被囚禁也心怀不满；更为重要的是，他认为他希望从皇帝获得的一切，他已弄到手中。他的臣民是路德派，因而只有作为一个路德派领袖和皇帝抗衡，他那无限的野心才能得到进一

步的满足。

皇帝下令降服仍不屈服的马德堡，这给莫里茨召集一支军队提供了借口。他和德国北部路德派诸侯达成协议，又以割让德国边境城市梅斯、图尔、凡尔登为代价取得法国国王亨利二世(Henry Ⅱ，1547—1559在位)的援助。查理虽然知道这个阴谋，却没有采取适当步骤加以对付。打击突如其来。亨利入侵洛林，夺取了他垂涎的那几座城市。莫里茨迅速挥师南进，皇帝从因斯布鲁克仓惶逃走才幸免沦为阶下囚。查理苦心经营的大好局面，像一座纸屋一样倾覆了。倾覆它的与其说是路德派的力量，勿宁说是独立的领地诸侯。1552年8月2日，签订帕绍条约，结束这场短暂的纠纷。

按帕绍条约，宗教问题提交下一届帝国议会解决，而下一届议会三年以后才能召开。诸侯相互倾轧，使德国陷于四分五裂之中。1553年莫里茨在与无法无天的勃兰登堡总督阿尔布雷希特的战争中丧命。查理尽管内心不想容忍新教，但现在他明白容忍势在必然，于是把处理新教问题的全权移交给他的兄弟菲迪南德，虽然后者1558年才被选为皇帝。后来帝国议会在奥格斯堡召开，342 路德派在会上要求(和天主教)享有平等的权利；此前和此后夺取的(天主教会的)全部教产归路德派所有；还要求在一切天主教领地上容忍路德派教会，但提出在路德派领地上不容忍天主教会。这些极端要求自然遭到抵制，结果双方妥协，于1555年9月25日缔结奥格斯堡和约。① 和约规定，帝国境内天主教徒和路德教徒享有平等权利——其它福音派一律不予承认。每一世俗统治者应在两种信仰中选择一种作为自己领地内的信仰，但其臣民无权选择，且每一给定领地上只容许一种信仰。这条原则就是通常所说的Cujus regio, eius religio(在谁的领地，信奉谁的宗教)。至于教会的管辖范围及财产，双方协议以帕绍条约签订的时间为准。一

① 基德：《汇编》，第363、364页。

切当时属路德派的仍归路德派，但天主教诸侯改奉新教时，其职位与财产将被剥夺，这样就保证天主教会继续占有迄至1552年未失去的地盘。这就是所谓“教会保留条件”。至于普通人，如果不满意所居住的领地的信仰，允许自由迁出和公平变卖财产——这与从前对异端分子实行的惩罚相比，实在是一大进步，但只允许在天主教和路德宗之间进行选择。

这样，路德宗完全合法地确立起来。德国从此陷入长期分裂之中。路德净化整个德国教会的梦想烟消云散，天主教会关于教会有形合一的构想也终成泡影。

这期间，老一辈的领袖相继去世。路德九年前已因病去世。梅兰希顿1560年也与世长辞。查理五世于1555年放弃对尼德兰的所有权，一年后又放弃对西班牙的所有权，退隐于西班牙的尤斯蒂，1558年在该地去世。

第六章

斯堪的那维亚诸国的宗教改革运动

丹麦、挪威、瑞典三国自1397年成立卡尔马联盟以来，名义上在一个君主统治之下。自1460年起，石勒苏益格—荷尔斯泰因也一直在丹麦控制之下。在这些国家王权都不强大。教会大人物仗势欺人，他们多半是外国人，因而不得人心，并且和贵族争权夺利。在欧洲其余地方，甚至在英国，宗教改革运动都不像在这几个国家那样是彻头彻尾政治性的。宗教改革运动开始时，据有丹麦王位的是同情文艺复兴运动的开明君主克里斯蒂安二世(Christian II，1513—1523在位)。他认为贵族和神职人员的势力太大是王国的大害，于是想在王国推行路德派改革运动以限制

343

主教的权力。为此他于1520年聘请马丁·莱因哈德为路德派布道师，又于1521年短期聘请卡尔斯塔特为顾问。至少部分由于后者的建议，1521年制定了一项法律，禁止向罗马上诉，改革隐修院，限制主教权力，允许神职人员结婚。这项法律因遭到反对未能实施。克里斯蒂安二世在许多方面引起特权阶级的敌意，以致1523年被迫退位，他的叔父弗里德里希一世(Frederick I，1523—1533在位)被拥立为王。

弗里德里希虽然倾向于路德主义，但在拥他为王的各派势力逼迫之下只得允诺尊重贵族特权，禁止宣讲异端。然而路德主义还是渗透进这个国家。从1524年起，有一位叫汉斯·陶森(Hans Tausen，1494—1561)的人在此传道，深得人望。他原先当过隐修士，后来在维滕贝格求学。1526年，弗里德里希国王聘请他担任宫廷牧师，把他置于自己保护之下。同年，国王把主教叙任权纳入自己掌握之中。1527年的一项法令将这一权力正式载入其中，并容忍路德派教会，准许神职人员结婚。① 当时国王纵容贵族攻击教会的权利和财产，因而争取到大部分贵族的支持，这对上述改革的实现帮助不小。1530年，即《奥格斯堡信纲》公布的那年，陶森及其同道向丹麦国会提出"哥本哈根四十三条款"。一年前，由克里斯蒂安·彼得森翻译的丹麦语《新约》出版，大家争相阅读。不过，此时并没有作出什么决定，但在弗里德里希1533年去世前路德宗一直在稳步发展。

弗里德里希之死使丹麦陷入混乱。大多数贵族拥护其长子、坚定的路德派克里斯蒂安三世(1536—1559在位)；主教们则拥护其幼子约翰。此后内乱发生，国家陷于分裂。1536年克里斯蒂安三世终于战胜对手。主教们被投入监狱，权力被剥夺，教会财产遭没收，归入王库。② 克里斯蒂安向维滕贝格请求帮助。路德的同事约翰·布根哈根于1537年来到丹麦。这位德国宗教改革家以

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第234页。

② 同上书，第322—328页。

维滕贝格差遣来的督察员身分按立国王提名的七人为督察员，不过这七人仍保留主教称号。这样，丹麦教会完全按路德派的模式进行了改组。①

挪威是独立王国，但由于选举制度而归丹麦王统治。弗里德里希一世统治期间，宗教改革运动几乎未触及这个国家。在弗里德里希死后的内乱期间，特隆赫姆的大主教、挪威神职人员领袖奥拉夫·恩厄尔布雷克特松领导了一个临时性的党派。克里斯蒂安三世获得胜利后，他立即逃离挪威。后来挪威被划为〔丹麦的〕一个省，名义上引进了丹麦路德派新宗教宪章，但克里斯蒂安三世忽略了进行有效的宣传和监督，以致这种由上而下的改革运动长期没有得到群众的同情。

344

在丹麦遥远的领地冰岛，情况与此大致相同。宗教改革运动向冰岛传播甚为缓慢。斯卡尔霍尔特主教吉塞尔·爱因纳森在德国受过教育，赞成路德派的主张。他于1540年发起一场保守的路德派改革运动，同年冰岛语《新约》出版。1548年，在霍鲁姆主教琼·阿里松领导下，天主教派发动强有力的反抗，试图摆脱丹麦的统治。1554年叛乱被镇压，强行确立路德教为官方教会，但很长时间几乎未得到群众的承认。

瑞典的宗教改革运动和争取民族独立的斗争紧密联系在一起。丹麦国王克里斯蒂安二世试图取得瑞典王位，遭到瑞典人的坚决抵制。乌普萨拉大主教古斯道夫·特罗尔是丹麦国王的主要支持者。古斯道夫取得教皇的同意把反对他的人革除教籍，虽然这些人的反对纯粹是政治性的。1520年克里斯蒂安二世攻占斯德哥尔摩。在他加冕为瑞典王时，演出一幕惨剧：毫无戒备之心前往参加典礼的贵族们以革除教籍的异端分子罪名全部被处决。这次斯德哥尔摩血案引起瑞典人的反叛，不久起义军中涌现出一位有魄力的领袖古斯道夫·瓦萨。丹麦人终于被赶出瑞典。1523年

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第328—335页。

古斯道夫被选为国王(1523—1560)。

在此期间，有两兄弟在瑞典传讲路德派教义。一是奥拉夫·彼得森（Olaf Petersson，1497—1552），另一是拉斯·彼得森(Lars Petersson，1499—1573)。他们兄弟二人曾在维滕贝格求学，1519年回到瑞典，在斯特伦纳工作，不久便博得当地付主教拉斯·安德生(Lars Andersson，1482—1552)的赞赏。到1524年，古斯道夫国王已明确赞成这些宗教领袖的主张。安德生（劳伦蒂乌斯·安德烈亚）当了他的大法官，拉斯·彼得森成为乌普萨拉的神学教授。1524年12月27日，已作了斯德哥尔摩布道师的奥拉夫·彼得森(奥拉乌斯·彼特里)和罗马天主教的卫道士彼得·加·尔在乌普萨拉举行辩论，胜利似乎属于改革派。① 1526年，奥拉夫彼得森出版了他翻译的瑞典文本《新约》（在他弟弟协助下，他还翻译了《旧约》；瑞典文本《新旧约全书》于1541年出版）。国王对改革运动的支持，部分原因很可能是由于宗教信念，但多半是因为国库极为空虚。古斯道夫认为可以大量没收教会财产来充实国库。1527年6月，国王开始突然袭击。古斯道夫在威斯特拉斯国会上要求把国王认为为正当的宗教活动所不需要的教会和隐修院财产收归王室所有；凡1454年以后教会获得的免税土地一律归还原主的继承人；“纯洁”宣讲“上帝之道”。他以退位相威胁，上述要求全部达到；他又作出规定，在国王监督下改组教会。② 现在古斯道夫虽然成为瑞典教会的首脑，又拥有教会的大部分财产，但他在宗教事务方面行使自己的权威却甚为审慎。过去的主教们纷纷离开瑞典。主教这个职位仍然保留，但主教须由国王任命。1528年威斯特拉斯主教彼得·马格尼按旧仪式祝圣了一批新主教。马格尼是在过去天主教时代受按立的，他们相信通过他，使徒统绪的继承便被转移给瑞典路德宗主教团了。1529年在厄勒布鲁召开

345

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第155—164页。

② 同上书，第234—236页。

的宗教会议上，又采取了进一步的改革措施。① 1529年，公布瑞典语礼拜仪式。1531年发布“瑞典语弥撒”。拉斯·彼得森于1531年被任命为乌普撒拉大主教，但无权管辖其它主教——这项权力仍在国王掌握之中。大多数低级神职人员接受了改革，保住了职位。但这种由国王凭权力进行的改革远未立即博得群众的赞同，过了很久瑞典才彻底转变为福音派国家。在教义和仪式上，瑞典的路德宗属于那种极其保守的类型。瑞典的改革带动了当时是瑞典王国一部分的芬兰进行改革。瑞典教会后来经历了一段罗马天主教化的反动时期，尤以在古斯道夫之子约翰三世统治期间（1569—1592）为甚；1593年在乌普萨拉宗教会议上正式采纳《奥格斯堡信纲》为瑞典教会信经，这一反动时期才告结束。

第七章

加尔文以前瑞士法语区与日内瓦的反叛

在瑞士北部，苏黎世实力最强，南部伯尔尼最强。伯尔尼不断与萨伏依诸公爵进行争夺，特别是争夺日内瓦湖附近操法语的地区。1528年2月7日，伯尔尼接受福音派的观点（见边码第323页）。这导致伯尔尼政府鼓励纪尧姆·法雷尔（Guillaume Farel, 1489—1565）在这些非独立地区讲道，以便进一步把宗教改革引进这些地区。法雷尔是法国多菲内省加普城人，在巴黎求学时受到人文主义改革家雅克·勒费弗尔·戴塔普尔的影响，到1521年在温和的改革派莫城主教纪尧姆·布里松内保护下开始讲道。他是一位性急如火，感情强烈，声音宏亮的演说家。他在讲道时热

346

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第236—239页。

情宣传宗教改革，以致不久就不得不离开法国。到1524年，他在巴塞尔鼓动改革，但因操之过急而被驱逐出境。

以后几个月，法雷尔在各地漫游，到过施特拉斯堡，结识了布塞尔。1526年11月他在艾格尔开始了在瑞士法语区的工作，当时伯尔尼政府虽尚未完全专心致志于宗教改革，但却给予他庇护。[①] 新思想在伯尔尼大获全胜，法雷尔于是加快工作步伐。1528年，艾格尔、奥龙和贝接受宗教改革主张，破坏圣像，停做弥撒。[②] 他试图进入洛桑工作，但未获成功。后来在1529年11月，他在纳沙泰尔发起猛攻，使宗教改革运动在该地终于获得胜利。[③] 1530年，莫拉紧跟着也参加了改革运动；[④] 但他在格兰德松和奥贝取得的成绩仅仅是同时容忍两种崇拜仪式，这两个地方像莫拉一样，在新教的伯尔尼和天主教的弗赖堡共同管辖之下。[⑤] 1532年9月，法雷尔受分布于科蒂安山脉高山谷地的韦尔多派邀请，参加该派召开的宗教会议，结果使该派大部分信徒接受了改革主张。[⑥] 同年10月他试图在日内瓦宣传改革，但最初没有成功。[⑦] 法雷尔无论在哪里都遭到反对，但他以大无畏的勇气，有时甚至冒着生命危险或被打伤致残等危险，面对困难，尽管有人反对他，但没有人能对他的热心漠然无动于衷。

日内瓦在法雷尔来到时正处于一场革命斗争的紧急关头。日内瓦位于跨越阿尔卑斯山的主要商路上，是一个生机勃勃的商业城市，十分注意维护自己的利益与自由，尽管该地有众多的隐修院和教会机关，但市民并无严肃的道德观念。面对强大的萨伏依公爵的侵略，日内瓦极其费力地维护着自己的自由。十六世纪初，

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第477—481页。
② 同上书，第481，482页。
③ 同上书，第483—489页。
④ 同上书，第489页。
⑤ 同上书，第489—491页。
⑥ 同上书，第491，492页。
⑦ 同上书，第492—494页。

三大势力共同主宰日内瓦市及邻近村庄的政府：主教，主教的uicedominus，即世俗行政官，市民；市民每年召开一次市议会，选举四名地方行政官和一名司库。除市议会外，统治市民的还有一个由二十五人组成的小议会，当年和前一年的地方行政官均为议员。重大政策问题则由小议会委任的一个六十人参议会商讨；1527年又增加一个二百人参议会，成员包括小议会全体议员和由小议会选举的一百七十五名议员。自1290年以后，侵略成性的萨伏依诸公爵一直控制着世俗行政官的任命权，1444年以后更将主教置于自己控制之下。所以，这是一场市民反对由主教及其世俗行政官代表的萨伏依势力，争取自由的斗争。

347

1519年，日内瓦市民与弗赖堡结成防御同盟，但萨伏依公爵查理三世占了上风，日内瓦的爱国志士菲利贝尔·贝尔特利埃被斩首。七年以后，日内瓦再次掀起斗争，这次不但和弗赖堡，也和伯尔尼结盟。1527年，主教皮埃尔·德·拉·鲍姆失去对日内瓦的控制，只得逃离该市，去完全依附萨伏依人的势力。世俗行政官的权威被否定。查理公爵派兵进攻这个英勇无畏的城市。但1530年10月伯尔尼和弗赖堡起兵相助，迫使查理保证尊重日内瓦的自由。① 直到这时，日内瓦对宗教改革运动还很少同情，但伯尔尼已接受新教并切望福音派信仰在日内瓦确立。1532年6月9日，城里张贴出许多批评教皇权利，宣传宗教改革教义的标语。但日内瓦的同盟弗赖堡是天主教派，因而日内瓦政府否认任何倾向于路德宗的活动与政府有关。② 如前所述，法雷尔于10月来到日内瓦，但找不到立足之处。他于是派他的朋友安托万·弗罗芒(Antoine Froment，1508—1581）到日内瓦，在那里找到一个小学教师的职位，以此为掩护宣传宗教改革教义。1533年元月1日，弗罗芒壮起胆子公开布道，结果惹起一场骚乱。但到当年复活节时，日内瓦已有足够的新教信徒，以至敢于举行圣餐礼了。同年12月

① 基德：《汇编》，第494—500页。

② 同上书，第500—504页。

法雷尔重返日内瓦，使日内瓦政府陷于窘境。日内瓦的天主教派同盟弗赖堡要求禁止法雷尔讲道，它的新教同盟伯尔尼则要求逮捕天主教会主要卫道者居伊·富尔贝蒂。① 法雷尔和他的朋友举行了一次公开辩论，并于1534年3月1日夺取了一座教堂。在伯尔尼的压力下，日内瓦政府解除了与天主教派的弗赖堡的盟约。鲍姆主教召集军队，进攻日内瓦城。这一行动反而大大增强了日内瓦人抵抗的决心。1534年10月1日，小议会宣布主教职位空缺，不过日内瓦这时远远不是新教占绝对优势。②

第二年，法雷尔在5、6月间举行公开辩论会取得成功，这就壮了他的胆，于是着手采取更积极的行动。1535年7月23日，他夺取了拉马德列尼教堂，8月8日夺取圣·皮埃尔主教座堂。一场破坏圣像的运动横扫了一切教堂。两天后，弥撒礼被废除，紧接着，男女隐修士被驱逐出城。1536年5月21日，市议会投票表示决心"按照神圣的福音的律法和上帝之道生活"。③ 在此期间，萨[348]伏依公爵竭力对日内瓦施加压力，但伯尔尼终于在1536年元月给日内瓦以有力援助。日尔瓦现在固然解除了萨伏依的压迫，但受伯尔尼控制的危险又起。然而，日内瓦市民有足够的勇气来面对危局。1536年8月7日，伯尔尼承认日内瓦独立。④ 现在这座英勇的城市获得了自由，与其说为宗教，毋宁说为政治原因而接受了新教信仰。它的宗教机构必须全部加以改组。法雷尔感到自已无力胜任这一任务，于是在1536年7月强请一位从日内瓦经过的法国朋友留下，帮助他工作。这位朋友就是让·加尔文。⑤

① 基德：《汇编》，第504—508页。
② 同上书，第508—512页。
③ 同上书，第512—519页。
④ 同上书，第519—521页。
⑤ 同上书，第544页。

第八章

让·加尔文

让·加尔文(John Calvin)1509年7月10日出生于皮卡第省的努瓦永城，该城位于巴黎东北约五十八英里。他的父亲吉拉尔·考文靠自己的努力当上努瓦永主教秘书和座堂教士会法律顾问，并与有权有势的韩格斯特家族结交。在他一生中，这个家族出了两位努瓦永主教。让·加尔文和该家族的青年子弟交往甚密，使他熟习了当时上流社会的生活方式，这在其它宗教改革家中是很少见的。他的父亲凭自己的人事关系为儿子在努瓦永及其附近弄得几处教职，并有收入。加尔文得到最早一个教职时，还不到十二岁。但他从未正式受过圣职。靠这些收入，加尔文于1523年8月进入巴黎大学，在马蒂兰·科尔迪埃(1479—1564)的出色教授下学习拉丁文，他那文采焕发的拉丁文就是这时打下的基础。加尔文在继续其学业时，按当时的习俗，着重学习哲学和辩证法，于1528年初本科毕业。他在大学读书时，结交了一些亲密的朋友，值得注意的是纪尧姆·科普一家，科普是国王的御医，人文主义的热情支持者。

加尔文的父亲原来立意要儿子学神学，但1527年他和努瓦永的座堂教士会发生争吵，于是决定让儿子改习法律。为学习法律，加尔文进入奥尔良大学，当时大有名气的法学家皮埃尔·德·勒图瓦尔(1480—1537)在该校执教；1529年转入布尔日大学，在安德烈亚·阿尔恰蒂(1493—1550)门下学习。他对人文主义也有强烈兴趣，又在德籍教师梅尔希奥·沃尔马尔帮助下开始学习希腊语。加尔文毕业于法学系；但1531年他父亲的去世使他不再受约束。他于是到法兰西学院学习希腊语和希伯来语，这是法兰西斯一世1530年在 349

巴黎开办的一所人文主义学府。这时，他勤奋写作他的第一本书《塞涅卡论仁篇注释》。该书于1532年4月出版，是一部惊人的博学著作，对道德价值也有深刻认识，但加尔文在书中并没有表现出对当代宗教问题有兴趣。他这时仍只是个学识渊博的热心的人文主义者。

然而，加尔文之所以仍未被这场斗争所触动，并不是因为他缺少了解新的教义的机会。人文主义在法国，也像在别国一样，已作了准备工作。当时人文主义最出众的代表是雅克·勒费弗尔·戴塔普尔(1455?—1536)。从1507年起，他有几年以巴黎的圣·热尔曼隐修院为家，在他周围聚集起一批著名弟子，其中有：从1516年起任莫城主教的纪尧姆·布里松内(1470—1534)；劝导王室建立法兰西学院的纪尧姆·比代(1467—1540)；加尔文在法兰西学院的希伯来语老师弗朗索瓦·瓦塔布里（?—1547）；热拉尔·鲁塞尔(1500?—1550)，此人是加尔文的朋友，后来任奥洛龙的主教；路易·德·贝尔坎(1490—1529)，他后来因坚持新教信仰被处火刑；还有一位前面已讲过的热情的宗教改革家纪尧姆·法雷尔。许多人文主义者，比如加尔文在巴黎交往的科普一家，对这些立意改革的人表示同情，但这批人中，除最后两位外，都没有和罗马教会决裂。他们得到法兰西斯国王之妹昂古莱姆的玛格丽特(1492—1549)的有力支持。她天赋甚高，又深得人望，1527年作了纳瓦拉王后，后来终于成为新教信徒，虽然她没有公开承认。路德的著作早已渗透到法国，这个小团体的人都读过。不过，他们中很少有人认识到形势的严重性，也不准备为宗教改革付出代价；但是在加尔文交往的学者中，对主要的问题并不是不知道，只是这些问题的重要性加尔文当时还没有认识到罢了。

加尔文在1532年春出版《塞涅卡论仁篇注释》到1534年年初之间经历了一次“突如其来的转变”。① 转变的原委无法确知，但其

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第523，524页。

经历的核心是上帝通过《圣经》对他讲话，上帝的意志必须遵从。宗教从此以后在他思想中占据首要地位。甚至这时，他在多大程度上考虑过和罗马教会决裂，仍属疑问。他依旧是巴黎那个人文主义团体的成员，鲁塞尔和加尔文的密友尼科拉·科普是该团体的领导人。① 科普当选为巴黎大学校长，1533 年11 月 1 日他在就职演说中借用伊拉斯谟和路德的话，要求改革教会。② 这篇演说词常有人说是加尔文写的，这不大可能，不过他无疑赞成其中的观点。演说引起的骚动甚大，以致弗兰西斯国王下令对"路德派"采取行动。③ 科普和加尔文不得不外出避难，加尔文躲到昂古莱姆地方一位朋友路易·德·梯利家中。在这期间，他感到有脱离旧教会的必要，这种认识日益深化，促使他于1534年5月4日回到努瓦永，放弃了教会收入。他在努瓦永曾被关押。虽然不久便获释，但法国对他已成为太危险的地方，特别在 1534 年 10 月安托万·马尔库特贸然张贴攻击弥撒的标语后，危险更大。④ 约在 1535 年新年时，他安全抵达新教控制的巴塞尔。 350

马尔库特张贴标语惹起一场新的迫害，受害人之一是加尔文的朋友、巴黎商人埃蒂安纳·德拉福尔格。这时，法兰西斯一世正向德国新教献媚讨好，以争取他们在反对查理五世的斗争中支持他。为说明法国迫害新教有理，他于1535年 2 月发表公开信，指控法国新教煽动无政府主义，这是任何政府都无法容忍的。加尔文感到自己有必要为受诽谤的同道辩护。为此，他开始在昂古莱姆匆匆写成一部著作，名为《基督教原理》（*Institutes of the Christian Religion*），于1536年 3 月出版，书前附有一封给法国国王的信。这封信是宗教改革时代的文学杰作之一，写得彬彬有

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第524，525页。

② 同上书，第532，533页。

③ 同上书，第526--528页。

④ 同上书，第528--532页。

礼，典雅庄严，对新教的立场作了极其有力的阐述，驳斥国王的诽谤，维护新教的信仰。法国的新教教徒，还没有谁用如此明白、严谨、强有力的语言阐述过自己的信仰。该书一出版，年仅二十六岁的作者便一跃成为法国新教领袖。①

以这封信为前言的《原理》在1536年出版时，远不如1559年的最后定本那样完整；但当时已经是宗教改革运动产生的最有条理、最系统地阐释教义和基督徒生活的通俗著作了。加尔文的头脑，与其说富于创造性，不如说善于系统表述。如果没有路德在前开拓，他的工作不可能成功。他阐述的不外是路德的因信称义、圣事是上帝应许的印证这类主张。他从布塞尔所获也甚多，值得注意的有：强调万物的被造都是为彰显上帝的荣耀，基督徒蒙拣选而获得信心，蒙召被选的结果是努力追求遵从上帝旨意的生活。但把这一切思想加以系统化，并明白易懂地阐述出来，这种新技巧却是加尔文的。

加尔文主张，人的最高知识是对上帝的认识和对自己的认识。人生而具有一定的知识，使人无法托故推委；但只有《圣经》中才有充分的知识，圣灵作为上帝的声音在相信的读者心中证实了这点。《圣经》教导说，上帝是善的，是一切地方的一切善的源泉。人的首要义务是服从上帝的旨意。人在被造的时候，本来是善的，是能服从上帝的旨意的，但人由于亚当的堕落而失去了善和能力，以致现在绝对不能自己行善。因此，人的所作所为都谈不上是任何善功；一切人都处于堕落之中，等候应得的定罪。从这种毫无办法，完全绝望的境况中，通过基督的工作，有些不配得救的人得救了。基督替他们去死的那些人的罪应受的罚，他为他们受了；然而赎价的付给和接受都是上帝的自由行动，所以它的原因是上帝的爱。

基督的工作除非被人占为已有，否则是无效的。这种占有是

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第532—533页。

由圣灵来实现的，圣灵按自己的意志决定何时、何地如何工作，促使人悔改；启发人产生信仰。这种信仰就像路德讲的那样，是信徒和基督间建立的赋与生命的合一。由信仰产生的这新生命就是得救，但它是由得救而行义。信徒做出上帝欢喜的善事就是他已与基督合一的证据。加尔文说："我们称义虽不全靠善功，但也不是全不靠善功"。这样他为罗马教会主张的那种热烈的事功概念留下余地，但善功在与得救的完成的关系上，却又大不相同。他为基督徒所立的行为准则是《圣经》中所载上帝的律法，它不是用来检验人是否得救，而是那些已蒙拯救的人努力实现上帝意志的表现。这种强调律法是基督徒生活的指导是加尔文自己的特有见解。它使加尔文主义坚持强调品格，但按加尔文的看法，人得救才具有品格，而不是靠品格得救。基督徒生活主要靠祈祷来培养。

既然一切善来源于上帝，人既不能主动开始又不能抗拒悔改归正，而理所当然的是，一些人得救，另一些人毁灭，这一定是上帝的拣选使然，这就是拣选与摈弃的教义。既然最终决定一切的是上帝的意志，所以在上帝意志以外去探索这种拣选的原因是荒谬绝伦的。然而，就加尔文而言，拣选这条教义基本上总是使基督徒得到安慰。上帝为每一个人订有拯救计划，这就使人产生坚如磐石的信心，不仅自认是毫无价值的人，就连那些为敌对势力——即使是祭司和帝王的势力——所包围的人也有了信心。它更激励人与上帝一道完成他的意志。

上帝设立三种机构来维护基督徒的生活：教会、圣事、世俗政府。归根结底，教会由"一切上帝的选民"组成；但教会也指"一切宣布只敬拜唯一上帝和基督的人的团体。"不过在"谎言和虚伪篡夺了权力的地方"，不会有真正的教会。《新约》指出，有四种教会职务：牧师、教师、长老和执事，经他们服务的地方教会的会众同意而任职。他们的"当选"有二重性，一是上帝暗中选中，另一是"人民的认可"。这样，加尔文便赋与地方教会会众选择自己教会神职人员的权利，虽然鉴于日内瓦的具体情况，他不得不认

352

为这项权利由市政府代行。加尔文还主张，教会有独立的全权执行教规，范围可大到有权决定革除教籍，但不得超越这个界限；不过他为教会保留的这项自主权，其它宗教改革运动领袖放弃了，置之于国家监督下。至于世俗政府，上帝指派给它的任务是，扶植教会，保护教会不受异端邪说危害，并惩罚那些其罪行只革除教籍尚嫌不够的罪犯。

加尔文只承认两种圣事：洗礼和圣餐。关于基督如何临在圣餐之中这个激烈争论的问题，加尔文像布塞尔一样，观点介于路德和茨温利之间；在形式上与那位瑞士宗教改革家较接近，在精神上则与那位德国宗教改革家较接近。他赞成茨温利的观点，否认基督肉身的临在；然而，他用极明晰的语言断言，圣餐中信徒凭信仰领受到基督真正的，尽管是精神的，临在。他写道："基督从他的肉身实体中把生命注入我们的心灵，不，是把他自己的生命传播给我们，尽管基督真正的肉身并不进入我们。"①

1536年春《原理》出版后，加尔文曾短期拜访意大利费拉拉地方的宫廷，无疑他想向他的女同胞，那位思想解放，殷勤好客的勒内公爵夫人提倡福音运动。这次访问时间不长，接着他回法国短期逗留，处理一些私人事务，与他的弟妹一道去巴塞尔或施特拉斯堡。但为躲避战祸，加尔文于1537年7月来到日内瓦，在法雷尔苦苦劝说下留下来，这已在前面讲过(见边码第348页)。

加尔文在日内瓦的工作，开始时极为普通。他是《圣经》讲师，一年以后才被任命为布道师。但他对法雷尔施加了巨大的影响。这时沃州和洛桑市刚归伯尔尼管辖，他们的第一次合作就是协助伯尔尼的牧师和市俗当局在这两个地方实行有效的宗教改革。②在洛桑，皮埃尔·维若特(1511—1571)被任命为牧师，他担任这个职务直到1559年。加尔文后来和他成为密友。加尔文和法雷尔现在要在日内瓦市完成三件事。1537年1月，他们向小议

① 本章各段中的引文均摘自1559年版《基督教原理》。

② 基德：《汇编》，第548—558页。

会提出一系列由加尔文执笔写成的建议。①其中有一条是每月举行一次圣餐。为使准备更为妥善，市政府应在全市每区指定"一定数量的人"，在牧师协同下向教会报告哪些人不配领餐，由教会施行惩戒，最重的惩罚为革除教籍。这是加尔文把日内瓦建成模范社会的第一次尝试，同时又维护教会在自己职权范围内的独立自主。第二条建议是采用加尔文编著的教义问答。第三条建议是强制每一市民接受大概是法雷尔写的信经。②这些建议经过相当大的修改后为小议会所采纳。

353

加尔文的工作取得的成就不久便受到威胁。当时在洛桑的皮埃尔·卡罗利不公道地指控他和法雷尔为阿里乌派。他们很容易就能辩明自己的主张合乎正统，但这件事已被大肆宣扬，人人皆知。③在日内瓦市，新的惩戒制度和强求每一市民接受新信经的做法不久引起强烈反对。反对派势力强大，促使二百人议会于1538年1月决议人人皆可领受圣餐，不得拒绝。这样，加尔文的惩戒制度便被推翻了。④ 2月，反对派选举获胜，他们决心使用强制手段来解决问题。伯尔尼采用的礼仪和日内瓦这时所用礼仪有些不同。伯尔尼早就希望日内瓦采用它的礼仪，现在反对派设法通过一项决议在日内瓦采用伯尔尼的礼仪。加尔文和法雷尔本来认为两种礼仪并无重大差别，但市俗政权不同牧师商量就强加于教会，即是剥夺教会的自主权。所以他们拒不服从，因此于1538年4月23日被驱逐出境。⑤他们在日内瓦的工作似乎以彻底失败而告终。

瑞士新教当局进行了干预，试图让改革在日内瓦东山再起。干预失败后法雷尔在纳沙泰尔当了牧师，此后一直住在那里；加

① 基德：《汇编》，第560—567页。

② 同上书，第568—572页。

③ 同上书，第573—575页。

④ 同上书，第577页。

⑤ 同上书，第577—580页。

尔文则应布塞尔的邀请，到施特拉斯堡避难。在这里度过的三年，从很多方面看都是他一生中最快乐的时期。他在该地一座法国难民教堂当牧师，兼任神学讲师。他受到市民尊敬，被选派为代表参加查理五世发起的新教和天主教会重新统一的辩论会（见边码第337页），因此博得梅兰希顿及其它德国宗教改革家的友谊。加尔文于1540年在施特拉斯堡结婚，他的妻子一直是他的忠实伴侣，她在1549年去世。在那里他有时间从事写作，把《原理》一书加以增补，又写成《罗马书注释》(*Commentary on Romans*)——这是他写作一系列《圣经》注释的开始，这些作品使他成为宗教改革家中第一流的《圣经》注释家。此外，他还写下了一篇光辉著作《答萨多莱托书》(*Reply to Sadoleto*)，该文被看作是为新教的一般主张进行辩解的最有才气的作品，实在当之无愧。①

在此期间，日内瓦发生了一场政治革命，但无论如何不应由加尔文负责。1539年，把加尔文驱逐出境的那一派和伯尔尼缔结了一个灾难性的条约，结果该派于第二年被推翻，参加缔约谈判的人被定为叛国分子。和加尔文友好的一派再次掌权，该派领袖们邀清加尔文重返日内瓦。他们很难说服他，但1541年9月13日他还是回来了，实际上是按他自己的条件回来的。②

回到日内瓦后，加尔文立即提出他新编订的《教会宪章》

354 (*Ordonnances Ecclésiastiques*)，得到教会采纳。宪章与1537年通过的建议相比，内容明确得多。他虽然一帆风顺地重返日内瓦，但他希望做的事并不能全部付诸实行。宪章宣布，③基督在他的教会中设立四种职务，即：牧师、教师、长老和执事，并对每一职务的职责作出明确规定。牧师每周召集一次会议，进行公开讨论，审查牧师候选人，讲解《圣经》，这种会议通常被称作堂会。教师应该担任日内瓦学校系统的首脑，加尔文认为这是对全

---

① 基德：《汇编》，第583—586页。

② 同上书，第586—589页。

③ 同上书，第589—603页。

体市民进行宗教训练所必不可少的。分配给执事的职责是照顾穷人，监督医院。长老在加尔文的制度中居于中心地位。他们由小议会选出的平信徒担任，两人由小议会中产生，四人由六十人议会中产生，六人由二百人议会中产生，由地方行政官之一任主席。这些长老和牧师共同组成教会法庭，每礼拜四开会，负责惩戒，其权限以革除教籍为限。如果犯罪应受的惩罚超过这个限度，则移交市俗当局处理。在加尔文看来，革除教籍是教会保持独立不可缺少的权利。他为争取这项权利进行了最有力的斗争，终于在1555年确立了教会的这一权利。①

除此而外，加尔文还编写了一本新的更实用的教义问答，②并介绍了一种礼拜仪式，这种仪式以他在斯特拉斯堡法国难民教堂所用仪式为基础，而后者又基本上是这座德国城市普遍采用的仪式的翻版。不过加尔文作了许多修改，以适应日内瓦人的习惯，或者说成见。③这种仪式把固定祷文和自由祷文恰当结合起来。加尔文本人对固定形式并不反对；但后来英国和美国的加尔文派却对此抱反对态度。这种仪式给唱诗以充分地位。

在加尔文指导下，作了很多工作来普及教育和发展商业。但他除任牧师外，没有其它职务。日内瓦市的生活处于教会法庭经常而严密的监督之下。加尔文想要把日内瓦建成完美的基督教社会的模范。这种严格的福音主义吸引来大批难民，其中许多是有地位有学问有财产的人；难民主要来自法国，但也有从意大利、尼德兰、苏格兰和英格兰来的。这些人很快就成为日内瓦生活中一个重要因素。加尔文本人及同他一道工作的牧师们都是外国人。对他这种严厉的统治，几乎从一开始就有人反对，到1548年这种反对变得很严重。反对势力由两种人组成，一种是那些讨厌任何纪律的人；另一种人更难对付，那就是日内瓦一些古老的世

① 基德：《汇编》，第647页。

② 同上书，第604—615页。

③ 同上书，第615—628页。

家。他们感到加尔文，那些牧师，还有移民都是外国人，正把外族统治强加给一座具有英勇的独立传统的城市。不过，传说当时日内瓦有一个宗教自由党倒是毫无根据的。

355 1548年，一些日内瓦原有的居民开始耽心自己将在政治上为外来难民的势力所淹没；到1555年，他们害怕的事果然被这些热情支持加尔文的外国人实现了：他们使加尔文的地位达到不可动摇的地步。从1548到1555年，加尔文进行了最艰苦的奋斗。在日内瓦以外，他的声望日增，但在这整个时期，他在日内瓦的事业处于随时可能被倾覆的危险之中。

冲突的事例不少，但其中两件特别突出。第一件是由热罗姆·埃尔梅·博尔塞克引起的。他原先是巴黎的一名隐修士，当时在日内瓦附近的维吉当医生，是新教信徒。他向他所属的堂会控告加尔文，说他主张预定论是错误的。这无异于攻击加尔文权威的基础，因为他对日内瓦的支配力纯粹来源于他对《圣经》的解释。如果他的解释不完全正确，他将彻底名誉扫地。1551年10月，加尔文把博尔塞克的控告提交市政府处置，结果博尔塞克受到审问。关于此事，征询了瑞士其它地方的政府的意见，显然他们对预定论不如加尔文那样重视。加尔文后来好容易才把博尔塞克驱逐出境。这一事件导致他越发热心坚持认为预定论是极其重要的基督教真理。①至于博尔塞克，他终于回到罗马教会，后来他为加尔文写了一部传记，竭尽诽谤之能事，作为报复。

日内瓦的选举在过去几年中双方差不多势均力敌，但正当加尔文如此费劲才保住自己权力的时候，1533年2月选举显然变得对其反对派有利起来，加尔文的倒台似乎已成定局，但此时上面提到的第二件事发生了。这件事不仅救了他，而且使他踏上了最后胜利的道路。和加尔文年纪相仿的西班牙人迈克尔·塞尔维特(Miguel Servetus)无疑是个天才，但性情古怪。1531年他发表

---

① 基德：《汇编》，第641—645页。

了《论三位一体论的谬误》。他被迫隐姓埋名，化名维尔纳夫从事医学研究，血液的肺循环实际上是他发现的。他在法国维埃纳行医，来向他求医的病人很多。他同时秘密写作《恢复基督教义的本来面目》，于1553年初出版。他认为，尼西亚信经关于三位一体的教义，卡尔西顿公会议的基督论及婴儿洗礼是教会腐败的三大根源。早在1545年，他就开始和加尔文通信，以轻蔑的态度批评后者的《原理》，使加尔文感到恼怒。

加尔文的朋友纪尧姆·特里埃发现了塞尔维特的身分，又发现他是上述两本书的作者，于是向里昂罗马教会当局揭发。不久特里埃又从加尔文处获得进一步的证据提供给罗马教会。塞尔维特被判处火刑，但在行刑前他从维埃纳监狱逃走，他逃往日内瓦——其理由很难解释，于1553年8月在该地又被逮捕。对他的定罪成为加尔文和反对派之间实力的考验。反对派不敢公开站 356 出来为这样一个众所周知的异端分子辩护，但尽量给加尔文设置障碍。至于塞尔维特，他以为结果将对他有利，对此抱很大希望，要求把加尔文驱逐出境，把加尔文的财产判归他所有。不料审判结果是塞尔维特被定罪，于1553年10月27日被处以火刑。尽管有几个人提出抗议，其中最值得注意的是巴塞尔的塞巴斯蒂恩·卡斯特利奥(1515—1563)，但多数人同意梅兰希顿的意见，认为“处理公正”。今天回顾此事，不管这场审判及其悲惨结局如何丑恶可憎，但对加尔文而言，却是一大胜利。瑞士各教会由此摆脱在三位一体教义上背离正统的污名，而加尔文的反对派则因设置碍障阻挠惩罚一位那个时代的舆论所谴责的人而毁掉了自己。

加尔文地位的改善不久便显而易见。1554年选举时，优势显然在他这一面，1555年更是如此。1555年1月他终于永久性地争取到了教会法庭不受政府干预有权革除教籍。① 同年，这个由主要是加尔文派组成的政府承认相当大数量的外来难民有选举

① 基德：《汇编》，第647页。

权，从而巩固了政府的地位。1555年5月16日晚，加尔文的反对派发起一场小暴乱，政府抓住这个机会，把反对派领袖定为叛徒，加以处决或流放。此后，加尔文派完全控制了日内瓦，没有人再敢与之抗衡。伯尔尼虽然仍敌视日内瓦，但1558年1月日内瓦历史上第一次以完全平等的地位和伯尔尼结成“永久同盟”。促使这两个城市结盟的是萨伏依公爵伊曼纽尔·菲利贝托对它们造成的共同危险。菲利贝托1557年在康坦为西班牙打败法国人，当时他的公国大部分在法国人控制之下，这次胜利后他索回了他的领地，从而对日内瓦和伯尔尼造成威胁。加尔文这样地消除了日内瓦内外最紧迫的危险后，于1559年创办了“日内瓦学园”——即后来的日内瓦大学，使他的事业达到登峰造极。① 学园立即成为归正宗(Reformed)——以示与路德宗有别——神学教育的最大中心，这个学府培养出来的牧师不仅派往法国，还有一些派往尼德兰、英格兰、苏格兰、德国以及意大利。

加尔文的影响远远超出了日内瓦。他写的《原理》、他在日内瓦建立的教会管理的模式、创办的学园、他的《圣经》注释以及他经常与别人的通信，塑造了法国、尼德兰、苏格兰的新教以及属于新教的英国清教徒的思想，激发了他们的理想。他的影响渗透到波兰和匈牙利。在他去世前，加尔文主义在德国南部扎下了根。他死后，人们仍在思考他的思想。在宗教改革产生的各派思想体系中，唯有他这一派能在政府的反对之下建立起强有力的组织，例如在英国和法国情况便是这样。这个思想体系培养出坚强的人材，357 他们相信自己为上帝选中。作为他的同工，去完成他的旨意。他们勇于奋斗，坚持品格的培养，深信人类一切正当行为和正确的崇拜仪式上帝都在《圣经》中作了指示。在各式各样的国家中，加尔文在宗教上的门徒都具有这些共同特征。加尔文的思想有主宰他人思想的力量，这就是他的成就之所在。1564年5月27日他

① 基德：《汇编》，第618页。

在日内瓦逝世时，他当之无愧地被称为“唯一的国际性的宗教改革家”。①

加尔文没有留下才干堪与他相比的继承人。他的事业的发展达到了不是任何一个人可能指挥的规模。但在日内瓦以及在一定程度上在日内瓦以外的地区，他的衣钵传给了狄奥多尔·贝扎(Theodore Beza，1519—1605)，他倒能担当起这一任务。贝扎较有和解精神，所用方法也较为温和，他与加尔文献身于同样的理想。

第九章

英格兰的反叛

在英格兰，只要是强有力的国王在位，他们实际上控制了主教叙任权，情况长期如此。即使教皇直接任命，通常也是在一定程度上事先取得国王同意的。主要的政府职务由神职人员充任，这一方面因为平信徒在学问和经验上难与为匹，另一方面因为高级教职薪俸本已很高，这样国库可以减少开支。像这样任命官员，自然往往更重视为皇家服务的能力，不太重视灵性上是否适当。亨利八世(Henry VIII，1509—1547在位)开始统治时情况就是如此。下层群众中存在的威克里夫思想，有时受到教会谴责。人文主义已传入英格兰，不过只在少数几个受过教育者的团体中得到支持。早在1496年，约翰·科利特(1467？—1519)——他最后当上伦敦圣保罗教堂的首席牧师——就完全按人文主义精神在牛津大学讲授保罗书信，后来于1512年重建了圣保罗学校。

① 基德：《汇编》，第651页。

伊拉斯谟1499年已首次游览英格兰，从1509年到1514年又在剑桥大学执教，在那里结交了许多朋友，其中之一是杰出的罗彻斯特主教约翰·费希尔(1469？—1535)，另一位是大名鼎鼎的托马斯·莫尔爵士(1478—1535)。然而，亨利八世的统治开始时，英格兰的形势极少有发起一场改革教会现状的运动的可能。不过，当时国民生活中有一个特点是显而易见的，它后来成为亨利得到支持的基础。这就是一种强烈的民族意识的发展——一种英格兰属于英格兰人的感情，要激发这种感情来抵制无论来自何处的一切外国侵略，实在是易如反掌。

358

亨利八世被称为"合法形式掩盖下的暴君"，这对他很合适。他智力超群，办事魄力出众，博览群书，对经院神学感兴趣，同情人文主义思想，又深得民心；但他自高自大，固执己见，一心追求私利。他统治初期，有托马斯·沃尔西(1475—1530)的辅佐。沃尔西1511年任枢密大臣，1515年被国王提升为大法官，又被教皇利奥十世任命为枢机主教，从此成为亨利的得力助手。路德的著作传到英格兰后，遭到查禁，而且亨利本人于1521年发表《七圣事辩护》以抵制路德。这件事博得教皇的赞赏，因而被封为"信仰维护者"。亨利原已娶寡嫂、阿拉贡的凯瑟琳为妻，凯瑟琳是西班牙的费迪南德和伊莎贝拉之女，曾和亨利的哥哥、已故的亚瑟名义上结过婚。这桩娶寡嫂为妻的婚姻1503年曾得到教皇朱利厄斯二世的特别恩准。凯瑟琳为亨利生育了六个儿女，仅有一个女儿玛丽长大成人。但到1527年，或许更早一点，亨利就开始对这次婚姻在宗教上是否有效公开提出疑问。他的动机也不完全出于肉欲，如果只是这样，他满可以和情妇交往。英格兰从未由女王统治过，而且玫瑰战争1485年才告结束，亨利没有子嗣，一旦他去世，内战很可能又要爆发。凯瑟琳看来不大可能再有生育，他想另娶王后是为子嗣起见。

有些原因诱使沃尔西赞同这个计划。一方面他对国王十分恭顺；另一方面他希望如果和瑟凯琳的婚姻宣布无效，亨利将娶那

位后来成了弗拉拉公爵夫人的法国公主勒内为王后，这样将使亨利在欧洲大陆的政治斗争中更加坚定地脱离西班牙而靠拢法国。但亨利另有打算，他已爱上宫廷中一位女官安妮·博林。随后进行了复杂的协商，在其中沃尔西尽力讨亨利欢心；凯瑟琳的表现既尊严又坚决，因此大受虐待。要不是当时欧洲政局的变化，亨利或许能征得教皇克雷芒七世同意，解除婚姻。神圣罗马帝国皇帝查理五世在战争中大获全胜，这迫使教皇屈从于帝国的政策（见边码第319页），而查理是决心不让他的姑母凯瑟琳被废黜的。亨利迁怒于沃尔西，大骂他没把事情办成，以叛逆罪交付法庭审判。但这位伟大的枢机主教1530年11月30日在前往受审途中逝世。

这时在剑桥大学执教的托马斯·克兰默(Thomas Cranmer, 1489—1556)建议亨利征求各大学的意见。亨利认为这办法很好。1530年征求的结果，只有部分大学支持；亨利与克兰默间因此建立了友谊，这事后来影响巨大。

359

亨利眼见这事已不可能征得教皇同意，于是决心依靠国民对外国统治的敌视情绪和自己的专制技巧，要么和教皇完全决裂，要么威胁教皇屈服以达到自己的愿望。1531年1月，他指控英格兰所有神职人员承认沃尔西作为教皇特使的权威是违反1353年的一项禁止擅自行使教皇司法权的古老法令——其实对沃尔西的权威亨利自己原先也承认并批准的。亨利不仅勒索了巨额罚款，而且强迫神职人员会议宣认他是英格兰国教会“唯一至高无上的主，而且照基督律法的许可，甚至是最高首脑。”1532年初，在国王的强大压力下国会通过一项法令，规定未经国王同意，神职人员不得向罗马交纳首年圣俸。① 5月，神职人员会议又被迫同意，未经国王许可，不得制定新的教会法规，并将现有法规提交一个由国王指定的委员会审查。② 约在1533年1月，亨利秘

① 古与哈迪合编：《英国教会史文献选》，第178—186页。

② 同上书，第176—178页。

密与安妮·博林结婚。2月，国会下令禁止向罗马上诉一切案件。① 亨利任命克兰默为坎特伯雷大主教，然后以禁止交纳首年圣俸相要挟，取得教皇克雷芒七世批准。3月30日，克兰默被授与大主教职；5月23日，克兰默开庭正式判决亨利和凯瑟琳婚姻无效。9月7日，博林生了一个女儿，即后来的伊丽莎白女王。

在这些事件发生期间，克雷芒七世于1533年7月11日准备了一道诏书，威胁要把亨利革除教籍。亨利对此的回答是，于1534年假手议会通过一系列法令，禁止向教皇缴纳贡款，主教的选任先由国王提名，一切效忠教皇的宣誓，罗马颁发的许可证及其它承认教皇权威的事项一概废除。② 这时召开的两次神职人员会议正式宣布否认教皇的至上权威。③ 1534年11月3日，国会通过著名的"至尊法案"，无条件地宣布亨利及其继位人是"英格兰教会在世间唯一最高首脑"，享有全权纠正"异端"，革除"流弊"。④ 然而，国王或法案的制定者们并不认为法案赋与国王诸如神职授与、施行圣事等宗教上的权利，但在其它一切权利方面国王简直取代了教皇。这样和罗马的决裂是彻底的，这些法令也并不是一纸空文。1535年5月，英格兰最受尊重的修会之一的加尔都西会的一些隐修士，因否认国王的至上权威而以罕见的残暴方式被处决。同年6月和7月，国王最有名的两位臣民，品格高尚、学识渊博的约翰·费希尔主教和托马斯·莫尔爵士均以同样罪名被斩决。

360

亨利这时已找到一位新的帮手托马斯·克伦威尔（Thomas Cromwell,1485?—1540）。克伦威尔出身微贱，先后当过兵，做过生意，还放过债。沃尔西常用他为国会办理事务。1531年克伦威尔在枢密院任职；1534年掌管公文；1536年，他虽为平信

① 古与哈迪合编：《英国教会史文献选》，第187—195页。

② 同上书，第201—232页。

③ 同上书，第251，252页。

④ 同上书，第243，244页。

徒，却当上国王的教会事务副督察。各地宗教改革运动都有没收教会财产的作法；因而亨利也渴望夺取教产，一方面供宫廷挥霍，一方面用来拉拢人和犒赏出力支持他的人。1534年末，亨利委派克伦威尔负责调查并汇报各地隐修院的情况。调查报告——其真伪至今仍有争议——向国会提出后，国会于1536年2月将年收入在二百镑以下的隐修院的财产“永远”判归国王及“其继承人与受让人，按其意愿动用。”① 被没收财产的隐修院多达三百七十六所。

阿拉贡的凯瑟琳于1536年去世，亨利被免除了受外国干涉的危险。亨利现在似乎想再次结婚，这次婚姻不致于像和博林的婚姻那样引起非难，再说他对博林也已感到厌倦。1536年5月，博林被控以通奸罪，当月19日被斩决；这一指控是否有根据无法判断，但似乎可疑。她被处决前两天，克兰默宣布她与亨利的婚姻无效。十一天后，亨利和简·西摩结婚。西摩于1537年10月12日为他生下一个儿子，取名爱德华，她在产后十二日便去世了。亨利的所作所为，特别是查禁隐修院一事，引起激烈反抗，英格兰北部反抗尤为激烈。结果在1536年夏天，那里爆发了一场可怕的暴乱，称做“求恩巡礼”，第二年上半年被彻底平定。

英格兰的这些改革虽然主要是针对教会行政方面的，很少涉及宗教信仰，但这种动乱局面却给真正的新教改革派以机会，不过当时他们人数还不多。就其起源而论，英格兰新教改革派是土生土长而不是外国输入的。起初他们追随威克里夫的思想，而不是路德的。他们像威克里夫一样想依靠国家来改革教会，认为教会的财富是教会发挥宗教力量的障碍。所以，他们对亨利的主张和没收教产都觉得无错可寻。他们也像威克里夫一样重视《圣经》的广泛流传，逐渐地以《圣经》作为检验教义和礼仪的标准。随着德国宗教改革运动的发展，他们受大陆的影响越来越深。他们杰

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献选》，第257—268页。

361 出的领袖之一是威廉·廷代尔(William Tyndale，1492—1536)。他热心于《新约》的翻译，但在英格兰无法出版。他在1524年到欧洲大陆避难，1526年出版了一种真正令人钦佩的从希腊文本翻译的英文《圣经》。教会和世俗当局试图查禁，但这个译本毕竟成了传播《圣经》知识的一股力量。1536年，廷代尔在布鲁塞尔附近的维尔沃德以身殉道。廷代尔的朋友约翰·弗里斯(1503—1533)曾在马尔堡避难，后回英格兰，结果因否认炼狱和实体转化说而遭逮捕，1533年被处火刑。还有一些人赞成这些教义上的改革观点，但采取不同的外部表现形式。这些人是克兰默、尼古拉斯·里德利(1500？—1555)、休·拉蒂默(1490？—1555)和约翰·胡珀(？—1555)，他们都是主教，后来全为信仰而死于火刑。随着亨利反抗罗马的加剧，新教情绪也在有势力的平信徒中扩大，这些人中最惹人注目的是西摩家族，亨利的第三位妻子即出自该家族。

至于亨利个人的宗教观点，除以他自己的权威取代教皇以外，全属天主教正统信仰。只有当遭受外来攻击的危险，迫使他寻求德国新教在政治上支持他时，才偏离正统信仰，即使在这种时候他也很有分寸。1535年和1536年就发生过这种情况。他派遣专员前往维滕贝格讨论教义，但没有成效。1536年亨利亲自拟定十信条，向新教作了他最大的让步。信仰的权威标准有《圣经》、《使徒信经》、《尼西亚信经》和《亚大纳西信经》以及"最初四次公会议决议"。明确承认的圣事只有三种，即：洗礼、告解和圣餐。其余圣事根本没有提到。称义包含有单靠信仰基督这一层意思，但认罪、解罪和行善也是必不可少的。基督的肉体临在圣餐之中。允许敬拜圣像，但需有节制。可以向圣徒祷告，但不是因为圣徒"比基督更先听见我们的祷告"。为死者做弥撒是可行的，但"罗马主教"能救死者灵魂出炼狱这一点必须加以否定。

这时，在克兰默鼓动下，《圣经》被译成英语，于1537年发行，1538年按克伦威尔的命令，每一教堂必须购置一部供公共阅

览。这件事影响更大。① 这个译本大部分为廷代尔所译，但有相当部分采自迈尔斯·科弗代尔的译本。主祷文和十诫用英语讲授，启应祷文也被译成英语。但亨利在世期间，其它崇拜仪式基本上未作更动，仍使用拉丁语和天主教会的形式。

亨利的改革在这几年间未受到外来干涉，因为查理五世和法兰西斯一世从 1536 年至 1538 年正在交战。随着战争的结束，亨利的危险大大增加。教皇要求法国和西班牙联合进攻反叛的英王。亨利施展外交手腕，加之查理和法兰西斯互相猜疑，这场进攻才没有付诸实行。但他仍然采取了几个重大步骤减少危险。他要向世人表明，除了否认教皇的权威外，他在其它方面是正统天主教徒。为此他在 1539 年 6 月操纵国会通过六条款法案。② 法案肯定严格的实体转化说为英格兰教会信条，否认这条信仰者处以火刑；平信徒同领饼酒和神职人员结婚均被禁止；独身誓愿必须永远遵守；强制推行个人弥撒；私下忏悔得到肯定。亨利去世前这一法案一直有效。然而，亨利只表明自己是正统派还不够。亨利这时鳏居，克伦威尔主张通过婚姻讨好德国新教，使亨利和反对查理五世皇帝的势力联合，以巩固亨利的地位。萨克森选侯约翰·弗里德里希的妹妹克利夫斯的安妮被选中。亨利和她于1540年 1 月 6 日举行婚礼。

362

同时，亨利在 1539 年完成了没收全部隐修院财产的计划。③ 在国内，他的势力从未这样强大。弗兰西斯和查理显然不久又将开战，查理反而开始讨好亨利以争取他的援助。德国新教对他的六条款感到愤慨，但现在亨利不再需要他们的援助了。亨利本认为他和安妮的婚姻纯系政治上的权宜之计。1540年 7 月亨利迫使各主教以国王从未“从内心同意”为理由宣布解除这次婚姻，安妮得到一大笔赔偿金。至于克伦威尔，国王现在用不着他了，这次

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献选》，第275页。

② 同上书，第 303—319 页。

③ 同上书，第 366—368 页。

婚姻又是他促成的，于是国会通过一次褫夺公权的议案，于1540年7月28日将国王这位能干但极端不择手段的大臣斩首。在这些事件发生期间，对新教的反对有增无已，而倒向天主教会的倾向从亨利又一次结婚中可以证明。这次结婚在他与安妮离婚后不久举行，娶的是诺福克公爵的侄女凯瑟琳·霍华德；但新王后行为不检，1542年2月被斩首。1543年7月，亨利又娶凯瑟琳·帕尔为后，只有她幸运地活到亨利死后。

亨利去世时，英格兰分成三派。包括大部分英格兰人的那一派基本上赞成已故国王的主张，在教义和崇拜仪式方面不搞大改革，只抵制外国对教会事务的管辖权。亨利一世暴虐无道，但他的长处是他相当能代表这个势力庞大的中间派的利益。此外，还有两个小派别，代表性都不强。一是想恢复教皇权力的天主教派，另一是想引进大陆宗教改革的新教派。新教在亨利统治的最后几年尽管遭到镇压，但势力仍在增长。这两个代表性不强的小派别在下两位君主统治期间先后掌权；宗教动乱又加上土地问题引起的骚乱，这两件事实在是英格兰的不幸。没收隐修院财产引起地产产权的大变动，更为严重的是贪婪的地主大肆圈占公用地，致使一般佃农丧失了他们自古以来有权耕种的土地而日益贫困，这些原因造成农村的动乱。

363

爱德华六世继位时年仅九岁，因此政权由以摄政大臣赫特福德伯爵为首的一个摄政会以国王名义主持。赫特福德伯爵不久即被封为萨默塞特公爵，他是国王的母亲、短寿的简·西摩之兄。他同情新教，有高尚的目标——主张宗教和政治自由，这与亨利形成明显对照。他对被剥夺了土地的下层农民真心同情。在他统治下，宗教信仰可以比较自由地表现，这导致许多局部的革新，也引起许多争论。这样改革派渐渐占了上风。1547年，国会下令准许平信徒领杯。① 同年，发生了对教会地产的最后一次大没

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献选》，第322—328页。

收——即没收私人〔为自己死后〕作弥撒而捐献的"附属礼拜堂"。同时，一切宗教团体、行会的财产也被没收。[①]六条款被废除。1548年初，下令撤除各教堂圣像。1549年，神职人员结婚被规定为合法。[②]

形势不久便混乱不堪。国会于1549年1月21日颁布划一法，作为促进改革维持秩序的手段。[③]法令要求普遍使用英语《公祷书》。这本书通称《爱德华六世第一版公祷书》，大部分是克兰默编写的，以过去英格兰教会所用拉丁文礼拜仪式为基础，参考了费尔南德斯·德基诺内斯枢机主教于1535年出版的一种天主教日诵祈祷书修订本，还参考了科伦大主教赫尔曼·冯·维德于1543年发表的一本有路德派倾向的试用礼仪书。《公祷书》和英格兰国教会现在使用的《祈祷书》内容基本一样，但这个版本中详细保留有许多过去的礼拜仪式，例如：为死者祷告、丧葬圣餐礼、施洗礼时涂油和驱邪、为病人涂油等，但这些仪式不久也被废除。举行圣餐礼把饼、酒授与领餐信徒时所说的话即是现在英格兰国教会同一仪式中说的第一个分句，含有基督的身体与血被实际领受的意思。

在此期间，萨默塞特在政治上陷于重重困难之中。为阻止法国在苏格兰势力的增长，他极力主张国王和苏格兰公主玛丽结婚，并立她为"苏格兰女王"，以此使两国联合起来。为促进这一计划的实现，英格兰军入侵苏格兰，1547年9月10日在平基大败苏格兰军，但是他的主要目的并没有达到。苏格兰领袖们为这次入侵所激怒，匆忙把玛丽许配给法国太子，即后来的法兰西斯二世，这件事对苏格兰的宗教改革具有极重大的意义。 364

然而，萨默塞特的倒台却是他自己造成的。他充分了解土地问题引起的不满，认为必须进一步努力制止圈地。这就遭到各土

① 古与哈迪合编：《英国教会史文献选》，第328—357页。

② 同上书，第366—368页。

③ 同上书，第358—366页。

地占有阶层的激烈反对，其中以最近购得被没收的隐修院地产者最贪得无厌。1549年，发生了大叛乱。主要靠干练的沃里克伯爵的功劳，叛乱最终被平定。沃里克因此博得有产阶级的好感，随后他带头策划一场阴谋，于1549年10月把摄政大臣萨默塞特推翻。

沃里克——即后来的诺森伯兰公爵——虽然没有就任摄政大臣之职，但成了英格兰当时最有实力的人物。宗教形势迅速变化。萨默塞特温和稳健，渴望与各党各派修好。但诺森伯兰毫无宗教原则可言，他为政治原因而推进宗教改革运动，所以运动现在比过去激进得多。他表面上与萨默塞特和解，但他对这位深得人望的前摄政大臣始终存猜疑之心，终于在1552年将他处斩。他自己则因贪得无厌，暴虐专横及治理不善而招致大家的痛恨。

1549年出版的《公祷书》不受欢迎。保守派讨厌其中的改革，新教则感到天主教的习俗保留太多。这些批评得到从外国来的一些著名神学家的支持，这些神学家是因实施暂行法规而被迫逃离德国的，在英格兰受到欢迎，其中最有影响的是施特拉斯堡的布塞尔。现在这些批评意见在诺森伯兰的激进政策下有可能付诸实施，结果修订了《公祷书》，1522年按新划一法重新发布。① 修订本中，更多的古代礼仪被删除，为死者祷告被略去，用圣餐桌代替祭坛，普通面包代替特制无酵圣饼，驱邪和涂油仪式都被取消，神父举行仪式时限穿白法衣，授与信徒饼酒时用现在英格兰国教会圣餐式中所说第二个分句，包含的教义倾向于茨温利派对圣餐的见解。

克兰默一直忙于编写一种信经，写成之后于1552年按摄政会的命令交给六位神学家审查，其中之一是约翰·诺克斯。1553年6月12日国王签署了这个《四十二信条》，但他不到一个月便去世了。就那个时候而论，这些信条是温和的，但其调子显然比《公

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献选》，第369—372页。

祷书》更倾向于新教。

诺森伯兰尽管不得人心，但他决心保住自己的权力。爱德华六世身体明显日渐虚弱，诺森伯兰耽心一但玛丽继承王位，自己有性命之忧，因此他采取了孤注一掷的办法。他诱劝这位年幼的国王立简·格雷郡主为继位人。格雷是诺森伯兰第四个儿子吉尔福德·达德利的妻子，亨利八世之妹玛丽的孙女。但按照法律，爱德华六世无权这么做。他没有考虑他的同父异母姐姐玛丽和伊丽莎白的继承权，"苏格兰女王"玛丽的权利他也忽略了，她在王室谱系上的资格也比格雷高。对这个荒唐的计划，克兰默勉强同意了。1553年7月6日，爱德华六世逝世。

365

诺森伯兰的阴谋彻底失败。他太不得人心，以致英格兰新教势力最大的地区，例如伦敦市，也都倒向玛丽一边。玛丽(Mary)不久安然登上王位，诺森伯兰被处斩，在断头台上他还宣称自己是真正的天主教徒。玛丽开始统治时小心谨慎，凡事听从她的表兄、狡猾的查理五世指点。国会宣布她的母亲和亨利八世的婚姻有效。爱德华六世统治期间制定的教会法规一律废除。公共崇拜仪式恢复到亨利八世统治末年的形式。① 克兰默被投入监狱。查理五世把玛丽的婚姻看作争取英格兰的机会，提出玛丽和他的儿子，即后来西班牙的菲利普二世结婚。婚礼于1554年7月25日举行，但这场婚姻预示着外国的控制，所以极不受欢迎。

虽然同情改革的主教及其它神职人员均被撤职，许多更热心的新教徒逃往欧洲大陆，他们受到加尔文的热情欢迎，路德派则认为他们主张基督的肉体临在圣餐之中是异端，对他们很冷淡，但英格兰和罗马的和解至今没有进行。推迟的原因是耽心原先被没收的教会财产将被从现在占有者手中夺走。后来罗马表示教皇的政策不是这样，枢机主教雷金纳德·波尔(1500—1558)才获准进入英格兰。国会表决赞成恢复教皇权威。波尔于1554年11月30

---

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献选》，第377—380页。

日宣布国会的这一决定，并宣布英格兰不再是异端。国会接着通过法令，规定对异端分子按古代法律惩治，①废除亨利八世制定的教会法规。这样，英格兰教会恢复到1529年的状况，只是法令规定以前教会的财产仍归现在持有者继续占有。②

严重的迫害随即开始。第一个受害者是伦敦圣保罗教堂的名誉受俸牧师约翰·罗杰斯，1555年2月4日他在伦敦被烧死。群众在他去火刑场的路上向他欢呼，这种态度对玛丽的政策是不祥的兆头；到年底以前英格兰各地有七十五人被处火刑，其中最著名的是前主教休·拉蒂默和尼古拉斯·里德利，他们10月16日在牛津受刑，临死时表现的英雄气概给群众留下深刻印象。同年还有一位著名的受害者，格洛斯特和伍斯特的前任主教约翰·胡珀。反罗马的神职人员中地位最高的克兰默大主教，玛丽也决心打击。他生性怯弱，不像拉蒂默，里德利和胡珀那样有骨气。1555年11月25日，罗马正式判决革除他的教籍。不久，波尔被任命为坎特伯雷大主教。克兰默在逻辑上处于左右为难的境地。他从亨利八世任命他为大主教以来，一直主张国王是英格兰教会的最高权威。他的新教观点是真正的，但现任国王是罗马天主教徒，在这种苦恼的困境中，他只得屈服，宣布承认教皇依法享有权威。但玛丽无意宽恕这个曾宣布她的母亲和亨利八世的婚姻无效的人。克兰默必须处决，但玛丽希望让他临死时公开宣布放弃新教信仰，使新教声誉扫地。这一希望几乎实现。克兰默签署了一个声明，进一步完全否定新教信仰；但1556年3月21日他在牛津临刑的那天恢复了勇气。他彻底推翻自己放弃信仰一事，申明他完全信仰新教，高举那支签署现在被否定了的屈服声明的犯罪的手，直到火焰把它烧毁。他受死刑的那天是他一生中最高贵的日子。

1555年菲利普离开英格兰。玛丽因为他的离别加上自己尚无

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献选》，第384页。

② 同上书，第385—415页。

子女，感到极其苦恼，竟导致她认为自己所作所为还不足以实现上帝的惩罚。因此，迫害继续进行，有增无已，直到她1558年11月17日逝世的那天。被处火刑的人数总共近三百人，比起尼德兰受难的人数，这个数字不大，但英格兰舆论对此极其反感。这些殉道者对反罗马情绪的蔓延所起的作用，超过了前两届政府的全部努力。毫无疑问，继位的君主若不改变政策，一定会爆发内战。

伊丽莎白(Elizabeth，1558—1603在位)在王位继承权上的地位虽然在亨利八世在世时已由国会通过法令加以确定，但她长期被认为是私生女。在亨利的子女中，只有伊丽莎白在才干、见识和名望方面真正能和亨利相比。她的性格有男子汉气概，但奇怪的是又很爱打扮，这显然遗传自她那位轻浮的母亲。她没有真正的宗教感情，但她的出生，她母亲的婚姻不被罗马承认使她必然倒向新教；在玛丽统治期间，她的生命处于危险中，只得遵从天主教礼仪。幸运的是，她的继位得到西班牙菲利普二世的支持，但他不久便成了她的死敌。菲利普的支持，对她处理同英格兰天主教徒的关系大有助益。菲利普虽然是热诚的罗马派，但他有足够的政治头脑，不希望法国、英格兰、苏格兰由一对夫妇统治。如果伊丽莎白不继位，那么论资格，“苏格兰女王玛丽”将合法登上英格兰王位，而玛丽的丈夫是法国太子，1559年继承法国王位，称法兰西斯二世。伊丽莎白初登王位采取第一批措施时，还得到英格兰最审慎、最有远见的政治家之一威廉·塞西尔（William 367 Cecil，1521—1598）的帮助。塞西尔通称伯利勋爵，伊丽莎白一继位立即任命他为秘书，后来一直是她的主要雇问，直到他去世。伊丽莎白的感情是彻底英格兰人的，她深切关心英格兰民族的政治和经济抱负，这对她也大有好处。她的这种代表性使许多人跟她的政府和解，这些人若单从宗教信仰考虑本来会遭到排斥的。她把英格兰的利益放在第一位，这是无可置疑的。

伊丽莎白审慎进行改革。1559年4月29日，国会通过新的至

尊法案,① 但不少议员反对。法案否定教皇的权威，禁止向教皇交付一切款项，不准向教皇上诉。在伊丽莎白本人坚持下，对称号作了重要改变。天主教徒讨厌的"最高首脑"称号现在废除，她被称做英格兰教会"最高管理人"——这一措词不那么令人反感，但实际上无损于她的权威。《圣经》、最初四次公会议决议和国会决议现在被定为检验异端的标准。同时，一个委员会对爱德华六世的第二版《公祷书》(见边码第 364 页)进行了修订。反对教皇的祷文，即表示跪领圣餐不含有赞美颂扬意思的那段被删除，同时把爱德华六世两版《公祷书》中授与饼酒的仪式合并（见边码第 363，364 页)，以此有意对基督身体是否实际临在圣餐之中这一问题不置可否。这些修改的目的是使新礼仪较合乎天主教徒的口味。现在新颁布的划一法规定,② 1559年 6 月 24 日以后一切礼拜必须按新礼仪举行，教堂的布置和牧师的礼服则以爱德华六世在位第二年的规定为准。

在玛丽的主教团中除两位不出名的主教外，其余的都拒绝宣誓承认女王为英格兰教会最高权威。不过在低级神职人员中，一般说来抗拒情绪不大，顽固分子不到二百人。在这种情况下，必须任命新主教。在伊丽莎白授意下，曾当过她母亲的宫廷牧师的马修·帕克(Matthew Parker，1504—1575)当选为坎特伯雷大主教。他的祝圣是一件难办的事；幸而当时英格兰有几位主教在亨利八世和爱德华六世统治期间正式被授过神职。帕克的祝圣礼即由四位这样的主教于1559年 12 月 17 日主持。他们是：威廉·巴洛、约翰·斯科里、迈尔斯·科弗代尔和约翰·霍奇金。这次祝圣礼是否有效将决定英格兰主教团是否传自使徒，所以英格兰国教会的神学家们总是坚决主张有效，天主教神学家则以种种理由加以攻击。1896年教皇利奥八世以"动机"不纯为理由宣布无效。帕克这样就职后，一个新的英格兰国教会主教团迅速建立起来。

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献选》，第 442—458 页。

② 同上书，第 458—467 页。

除《公祷书》中所包含的信条外，有意把信条的规定往后推延；但在1563年对1553年的《四十二信条》（见边码第364页）作了修改，编成著名的《三十九条信纲》，成为英格兰国教会的信仰宣言。① 368

就这样，伊丽莎白对宗教问题的处理于1563年大功告成。这一工作受到两方面的威胁：一是来自罗马；二是来自热心的改革派，他们希望继续推进改革，他们造成的危险比罗马更大。这批人不久便被称为"清教徒"。英格兰宗教改革的显著特点是它没有产生像路德、茨温利、加尔文和诺克斯那样杰出的宗教领袖。而且在伊丽莎白统治开始以前，人民群众没有表现出重大的宗教意识的觉醒。推动英格兰宗教改革的是政治和社会的原因。英格兰宗教生活的复兴即将来临，复兴之初虽然适逢伊丽莎白统治英格兰，却不能归功于她。

第十章

苏格兰的宗教改革运动

苏格兰在十六世纪初还是个贫穷落后的国家。社会状况停留在中世纪，王权弱小，贵族飞扬跋扈。教会约占有全国二分之一的土地，教会职位多数用来安插贵族子弟。教会财产大量掌握在平信徒贵族手中。软弱的王室通常依靠教会来反对平信徒贵族。十五世纪时虽然在圣安德鲁斯、格拉斯哥、阿伯丁开办了大学，但教育仍很落后。这几所大学与欧洲大陆的各学术中心相比，水平不高。

---

① 沙夫：《历代基督教信条》，第3卷，第487—516页。

这一时期，苏格兰耽心为英格兰所控制或兼并，这成为决定苏格兰政治历史的主要动机，促使苏格兰将自己的命运和法国连结在一起。在弗洛顿战役(1513)、索尔威茅斯战役(1542)、平基战役(1547)中均惨败于英格兰人，这更增强了敌对情绪，但同时表明即使英格兰人的优势力量也不能征服苏格兰。另一方面，苏格兰与法国结盟对英格兰造成极大危险，英格兰和教皇决裂之后危险更为严重。因此，英法两国都谋求在苏格兰建立与加强支持自己的党派。一般而论，势力强大的道格拉斯家族倾向于英格兰，汉密尔顿家族对法国怀有好感。法国还得到苏格兰首主教圣安德鲁斯的詹姆斯·比顿大主教及其侄子、职位继承人大卫·比顿枢机主教的有力支持。苏格兰国王詹姆斯五世（1513—1542在位)是亨利八世的侄子，他的孙子詹姆斯六世于1603年伊丽莎白去世后成为英格兰的詹姆斯一世，兼任两国国王。情况尽管如此，詹姆斯五世仍将自己的命运和法国连在一起，先娶法兰西斯一世的公主为后，她死后又娶洛林的玛丽为后，玛丽是法国有权势的信奉天主教的吉斯家族的成员。后一次婚姻在苏格兰历史上极为重要，因为“苏格兰女王玛丽”为洛林的玛丽所生。

新教思想早就在苏格兰有所传播。帕特里克·汉密尔顿(1504?—1528)到过维滕贝格，又在马尔堡求过学，后来在苏格兰宣传路德派教义，1528年2月28日被处火刑。苏格兰的宗教改革运动发展缓慢。1534年和1540年处决了另一些新教徒。然而1543年国会准许阅读和翻译《圣经》，但这仅仅是受英格兰影响而发生的一时的情况，第二年比顿枢机主教及亲法派即采取强硬手段加以镇压。这时的主要布道师是乔治·威沙特(George wishart, 1513?—1546)，他于1546年3月2日被比顿处以火刑。5月29日比顿惨遭暗杀，这一方面是为威沙特复仇，另一方面是出于对他的亲法政策的敌视。暗杀者们占据了圣安德鲁斯城堡，把自己的支持者召集到那里。1547年，有一位被官方追捕的新教布道师到该地避难，成为他们的精神导师。此人名叫约翰·诺克斯，由威沙

特引领改宗，也是他的朋友。后来诺克斯成了苏格兰宗教改革运动的主角。

诺克斯(John Knox)1550年到1515年间出生在哈丁顿或其邻近地方，他的早期生涯无从稽考。他肯定受过神职，但当沙威特被捕时，他和这位殉道者在一起，并准备为他辩护。法国派遣军队围攻圣安德鲁斯堡，迫使起义者投降，诺克斯被送往法国，受罚在船上做苦役十九个月。获释后他来到英格兰，当时英格兰新教徒以爱德华的名义掌权，他因此得以当上王室牧师。1552年他被任命为罗彻斯特主教，但他谢绝了。玛丽继位后，他被迫于1554年逃往德国，起先住在法兰克福，在该地避难的英格兰人因为他批评爱德华六世的《公祷书》而发生分裂。① 不久他前往日内瓦，在那里受到欢迎。他热心追随加尔文，致力于《圣经》的英译工作，这个日内瓦英译本后来得到英格兰清教徒的高度重视。

370

1547年英格兰人在平基大败苏格兰人，此后两国关系比以前更加疏远。"苏格兰女王"玛丽与法国太子订有婚约，1548年她被送往法国避难，1554年起由她的母亲吉斯家族的洛林的玛丽摄政。

对大部分苏格兰贵族和平民来说，这样完全投靠法国就和屈从于英格兰同样令人厌恶。新教改革看来与民族独立合而为一，诺克斯正是在这场双重斗争中成为领袖的。1555年，他大胆回到苏格兰，并讲道宣传六月之久；但形势还未成熟，不能发起暴动，诺克斯于是重返日内瓦，在操英语的难民的教堂作牧师。然而他播下的种子终于结实。1557年12月3日，一些苏格兰新教徒和贵族订立盟约，"确立最神圣的上帝之道和建立上帝的教会"——因此他们被诙谐地称"教会的贵族"。② 1558年4月24日玛丽与法国王太子结婚，对这种反抗情绪更是火上加油。③ 苏格兰现在好

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第691页。

② 同上书，第696页。

③ 同上书，第690页。

象是法国的一个省，因为他们的结合如有子嗣，那末他将统治两国。更有甚者，玛丽与法国订有密约，一旦她死后无嗣，苏格兰将归法国统治，这样一来法国的控制便加倍牢靠。1558年还未结束，伊丽莎白便登上英格兰王座，“苏格兰女王”玛丽指责她篡夺王位，声言自己才是英格兰的合法君主。

在这种情况下，鼓吹苏格兰独立和提倡新教信仰的人迅速增多，并渐渐融合为一个党派。而且伊丽莎白仅为自卫也必将援助他们。诺克斯看见时机已到，于1559年5月2日返回苏格兰。九天后，他在珀思讲道宣传。暴民捣毁了该城所有隐修院。①这一行动自然被摄政看作十足的叛乱。她手中有法国军队可以调用，双方立即武装起来准备战斗。但两军势均力敌，胜负难分。苏格兰许多地方教堂被捣毁，隐修院财产被抢劫一空，诺克斯对这些行为很反感。1559年7月10日，法国的亨利二世去世，由玛丽的丈夫法兰西斯二世继位。法国立刻派军援助苏格兰摄政。形势对改革派急转直下。1560年1月，英格兰援军终于到达，战争因此延长。同年6月14日摄政逝世，她的事业也随之失败。7月6日法英两国签订条约，规定法军撤离苏格兰，法国人不得担任政府要职。这次革命通过英格兰的援助而取得胜利，同时苏格兰371 没有丧失民族独立，这多亏诺克斯的出谋划策。②

改革派既然已获得胜利，便乘机控制了国会。1560年8月17日，国会决议采纳一份大部分由诺克斯起草的加尔文主义的信仰宣言作为王国的信经。③一周后，国会废除了教皇的管辖权，禁止弥撒，违犯三次者处以死刑。④住在法国的国王和王后虽然拒不批准，但全国大多数人表示拥护。

---

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第697页。

② 同上书，第698—700页。

③ 同上书，第700页，第704—707页；沙夫：《历代基督教信条》，第3卷，第437—479页。

④ 同上书，第701—702页。

诺克斯及其同道于是着手完成自己的工作。1560年12月召开了一次会议，这次会议可以被看作是苏格兰〔长老宗〕第一届“总会”，次年1月《规章一书》提交国会通过。① 这是一份极出色的文献，它试图将加尔文制定的制度在一整个王国付诸实行，尽管当时长老制还远未发展到完善的程度。每一堂区设牧师一人，长老数人，经会众同意后任职。牧师和长老组成管理会——后来称为“执行理事会”，有革除教籍之权。在大点的城市中，召开教会事务讨论会，后来的教务评议会即由此发展而来；另设有大会管理数个堂区的牧师和会众，最上一层机构是“总会”。根据当时的需要以及长老制尚在初创阶段，又增设两种职务：一是在没有牧师的或教会事务繁重的地区设“读经师”；二是设“督察”，不享有宗教权威，但有权监督牧区的组织和推荐候选人。除了上述教会组织方面的特点外，《条例》中拟订的国民教育和救济穷人的计划也值得注意。诺克斯原想用过去教会的财产来维持教会、教育及救济的开支，但《规章一书》在这一点上在国会中遇到抵制，赞成的议员虽然不少，但未获通过。这个教会宪章渐渐生效，但贵族占有大量教会地产，以至苏格兰教会在基督教世界中是最贫穷的。然而，这种相对的贫穷却赋与苏格兰教会一种民主性，使教会成为平民反对贵族和王室侵害的堡垒。

凡在《圣经》里找不到根据的习俗一概被废除。只保留星期日作为圣日。为指导公共崇拜，诺克斯编订了一本《公用仪式书》，其中的仪式有时称作“诺克斯礼仪”，1564年由“总会”批准采用。② 这种礼仪大致根据日内瓦英格兰难民教会的礼仪制订而成，而后者又是仿照加尔文的礼仪制订的，但允许更多地采用自由祈祷，书中的祈祷文仅作示范，并不强制严格遵照使用，不过仪式的总顺序和内容是有明确规定的。 372

不久后诺克斯便不得不保卫他已取得的成果。1560年12月5

---

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第707页。

② 同上书，第708—715页。

日，法国的弗兰西斯二世逝世，次年8月玛丽返回苏格兰。她年轻守寡，这本来就招人同情，加之她极妩媚动人，更加深了大家对她的同情。过去有些苏格兰人支持改革派并非出于宗教原因，而是为维护民族独立，因为受法国控制的危险迫在眉睫，他们才勉强同意进行宗教改革；现在玛丽不再是法国王后，他们便满有理由认为这一危险已不复存在。玛丽起初行事极为谨慎。对1560年在宗教上造成的既成事实，她不加干涉，但她毫不掩饰自己的信仰，在自己的小教堂里作弥撒，这遭到诺克斯的猛烈反对。这时他在爱丁堡圣贾尔斯教堂任牧师，深受市民崇拜。玛丽力争英格兰承认她为英格兰王位继承人，但伊丽莎白绝无首肯之意。玛丽有她的异母兄长精明的詹姆斯·斯图尔特(1531？—1570)给她出谋划策，他后来被封为莫里斯伯爵，曾是"教会贵族"的领袖。玛丽多次安排巧妙的会见，试图争取诺克斯，但他不动摇，始终是新教的核心人物。然而他的工作前途日渐暗淡。玛丽争取到很多朋友；新教贵族发生了分化。作弥撒的人渐渐增多。诺克斯很有理由耽心玛丽会与一位外国王子结婚，从而将苏格兰置于一位天主教国王统治下。不久果然开始认真议论和西班牙的菲利普二世之子联姻一事。但甚至更使苏格兰和英格兰两国新教徒感到惊慌的是，玛丽于1565年7月29日和她早已爱上的表弟亨利·斯图尔特，即达恩利勋爵(1545—1567)结婚。达恩利对英格兰王位的继承权仅次于玛丽。他在英格兰天主教徒中很受欢迎；在英格兰，人们一直以为他信仰新教，而现在他公开承认自己是天主教徒。这一婚姻增大了伊丽莎白在国内的危险，加强了苏格兰天主教派的力量。莫里斯伯爵反对这门婚事，因此被逐出宫廷，不久又被流放。那些同情莫里斯的贵族逐一为玛丽所制服，玛丽却失去了最明智的顾问。

直到这时，玛丽行事相当精明，但以后便屡犯错误，又失去克制，苏格兰新教才因此得以保全。达恩利脾气不好，加之行为堕落，玛丽对他的感情有变。另一方面，玛丽对自己雇用的外事

秘书意大利人大卫·里奇奥表示好感，引起达恩利的妒忌。这位意大利人被新教贵族视为仇敌。达恩利和一些新教贵族策划了一个阴谋，诱使他离开玛丽，于1566年3月9日在霍利鲁德(Holyrood)宫把他谋杀了。这件事玛丽处理得十分老练。她掩饰住对懦弱的达恩利的忿怒，从他口中套出合谋者的姓名，惩罚了实际参与其事的人，对其余的人概不追究，当然让他们明白这是她的宽恕。1566年6月19日，玛丽和达恩利之子出世，他就是后来的苏格兰国王詹姆斯六世和英格兰国王詹姆斯一世。玛丽的王位似乎从未这样稳固。

然而玛丽并未真心宽恕她的丈夫，她现在钟情于博思韦尔伯爵詹姆斯·赫伯恩(1536？—1578)。博思韦尔是新教贵族，粗鲁放荡，但勇敢忠诚而好斗，这些性格与玛丽那懦弱的丈夫适成鲜明对照。博思韦尔主谋策划了一场阴谋，使玛丽摆脱达恩利，至于玛丽在多大程度上参与其事，仍是历史上有争议的问题。达恩利患天花初愈，玛丽把他从格拉斯哥搬到爱丁堡城边上一所房子里休养，在他生命的最后一夜和他一起度过一些时间。1567年2月10日凌晨，那所房子被炸掉，在附近发现了达恩利的尸体。舆论认为博斯韦尔有谋杀达恩利的嫌疑，而且人们普遍相信玛丽也有罪，这不无道理。无论如何，当博斯韦尔在一场闹剧式的审判中被宣告无罪后，她赐给他各种荣誉。4月24日，博斯韦尔在玛丽的一次旅行中用强力将她掳去——人们认为这是经她默许的。博斯韦尔是有妇之夫，他于5月3日以通奸罪休掉妻子，5月15日和玛丽按新教仪式举行了婚礼。

这些无耻行径在苏格兰引起普遍的敌意，同时使她失掉英格兰和大陆上的天主教派的同情。苏格兰的新教和天主教两派联合起来反对她。玛丽这次结婚刚一月即被囚禁，1567年6月24日被迫传位给年仅一岁的儿子，并任命莫里摄政。玛丽被关押在洛赫利文城堡。7月29日，诺克斯在詹姆斯六世的加冕典礼上讲道。随着玛丽的倒台，新教的胜利来到了，12月召开的国会绝对确立

了这一胜利。1568年5月，玛丽逃离洛赫利文城堡，但莫里立即挫败了她的支持者，她只得逃往英格兰。她在那里一直是天主教派发动阴谋的核心，1587年2月因阴谋杀害伊丽莎白而被处决。

诺克斯轰轰烈烈的生涯即将结束。1572年11月他与世长辞，他不仅对苏格兰的宗教而且对其民族性格产生了影响，其影响之大是苏格兰历史上其他任何人所不及的。他的事业由安德鲁·梅尔维尔(Andrew Melville, 1545—1623)继承。梅尔维尔从1568年到1574年返回苏格兰前在日内瓦和贝扎一道教书。他改革了格拉斯哥大学和圣安德鲁斯大学的教育，他更出色的工作是完善了苏格兰长老制，并有力地抵制了詹姆斯六世在位期间国王和主教对长老制的破坏，因此被国王驱逐出境，在国外流亡十六年后去世。

374

第十一章

罗马天主教的复兴

前文已经提到(见边码第287—289页)，在路德与罗马决裂前大约一个世代，伊莎贝拉女王和西梅内斯枢机主教在西班牙对教会进行了有力的改革。他们热衷于改善神职人员的道德状况，提高其知识水平，革除显著的弊端，准许有学问的人士但不准一般人研读《圣经》，同时他们同样热衷于坚决维护中世纪的正统信仰，并通过宗教裁判所毫不留情地镇压异端。正是这场改革运动后来给天主教的复兴注入了生命与活力，天主教的复兴通常称做反宗教改革运动，这是相当不妥当的。但当路德开始自己的事业时，天主教复兴运动在西班牙以外几乎没有影响。在宗教改革运动兴起的最初二十余年，天主教会反击新教的猛攻软弱无力；几任教

皇均未能认识到情况的严重性，没有把自己作为教会首脑应关心的利益放在首位，而更注意于自己作意大利的一位小诸侯的利益。这些情况再明白不过地说明天主教会的衰落了。只有艾德里安六世(1522—1523在位)在其短暂而又不吉利的统治期间表现出真正的改革热枕——当然是西班牙意义上的改革，但毫无成效可言。他的前任教皇利奥十世(1513—1521在位)和下一任教皇克雷芒七世(1523—1534在位)在任何意义上也不配称做宗教领袖，而后者的政治野心实际上助长了新教势力的扩张。

然而，甚至在意大利也有一些切望改革的人士，不过他们不主张革命。约1517年，这批人在罗马成立"神爱祈祷会"。这个组织的领袖之一是季安·皮埃特罗·卡拉法(Gian Pietro Caraffa, 1476—1559)，即后来的教皇保罗四世(Paul IV, 1555—1559在位)。他出生于尼奥波利坦(Neopolitan)名门，在西班牙生活过好些年；他对西班牙的君主专制十分反感，但甚为赞赏那里的改革，并将这种感情带回了意大利。另一位会员是雅各布·萨多莱托(Jacopo Sadoleto, 1477—1574)；还有一位参议员威尼斯的加斯帕洛·孔塔里尼(Gasparo Contarini, 1483—1542)虽不是会员，而且当时仍是平信徒，但很同情神爱祈祷会。在这批人中，卡拉法坚定信仰中世纪的教义，孔塔里尼则甚赞同路德的单凭信仰即可称义的主张，但不同意他对古老的教阶制度的否认。与前几任教皇相比，保罗三世(Paul III, 1534—1549在位)注意到了情况的严重性。他在登位初期即任命孔塔里尼、卡拉法、萨多莱托及英格兰人雷金纳德·波尔(Reginald Pole, 1500—1558)为枢机主教，又指定他们及另一些人组成一个委员会，研究改良教会事宜。1538年他们拟订出一份直言不讳的报告，但后来并无结果。①

375

上述这些人并没有真正的新教思想。但有相当多的人出于同

① 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第307—318页。

情而较倾向于新教。在威尼斯这种人尤多，但没有产生出真正的领袖人物。在那里，1530年出版了布鲁乔利翻译的意大利文《新约》，1532年意大利文全本《圣经》出版。在勒内公爵夫人统治下的弗拉拉对加尔文的款待，前文已有叙述（见边码第352页）。这些小团体中最著名的是在那不勒斯，以胡安·巴尔德斯（1500—1541）为核心。巴尔德斯是西班牙人，地位甚高，曾为查理五世效劳，虔信福音派神秘主义。该派最受欢迎的著作《基督之死的恩典》(1540）即出自他的门徒曼图亚的贝尼德托的手笔。他的追随者中还有彼得罗·马尔蒂雷·韦尔米利斯(1500—1562)，此人的父亲是萨伏那洛拉的崇拜者，他本人当过那不勒斯圣彼得隐修院院长，后来在施特拉斯堡大学和牛津大学任新教神学教授；以及贝尔纳迪诺·奥基诺(1487—1564)，他曾任卡普秦修会代理主教，后来任坎特伯雷的新教牧师，又在苏黎世当过牧师，最后因见解反复无常而到处漂泊。这个小团体还有一位朋友加莱亚佐·卡拉乔利，他是卡拉法的侄儿，维科侯爵，后来在日内瓦成为加尔文的亲密同事。然而，这些意大利福音派没有组织起来，除了在弗拉拉得到过勒内公爵夫人审慎的帮助外，没有诸侯支持，也未争取到平民的拥护。在意大利，他们是外国培植起来的，西班牙为数极少的新教徒情况也是一样。

曾以教皇特使身分参加在雷根斯堡举行的教会再统一商讨会（见边码第337页）的孔塔里尼鼓吹妥协，卡拉法则主张严厉压制教义上的不同意见，但教会必须改革行政管理和道德状况。教皇保罗三世在这两种办法间一时犹豫不决，不过最终采纳了后者，这一决定成为以后几任教皇的政策。在卡拉法的强烈吁请下，保罗三世于1542年6月21日诏令大致以西班牙为榜样普遍改组宗教裁判所，[1] 当然只有在那些友好的世俗当局给予支持的地方，实际工作才得以进行。意大利新教正处于幼弱的摇篮期，很快就被

---

[1] 基德：《欧洲大陆宗教改革运动文献汇编》，第347—350页。

改组过的宗教裁判所扼杀。天主教会反宗教改革运动的主要武器之一便这样组织起来了。

比上述情况重要得多的是传教热忱的复兴，激发天主教徒传教热情的是西班牙的一位新天才伊纳爵·罗耀拉（Ignatius Loyola）。无论从哪个立场来看，他都是宗教改革时期的杰出人物之一。他原名伊尼戈·洛佩斯·德雷卡尔德，1491年出生于西班牙北部一个贵族家庭。他先在菲迪南德的宫廷中当侍从，以后从军入伍。1521年法军围攻潘普洛纳时，他表现英勇顽强，在战斗中受重伤，以致后来再也不能在军队中服役。在养伤的漫长日子里，他研读了基督、圣多米尼克、圣法兰西斯的传记。当时西班牙仍存在骑士风尚，他决心做圣母的骑士。在大体康复后，他旅行到蒙塞拉特，将武器安放在圣母的祭坛上。从那里他前往曼雷萨，在该地的多米尼克会隐修院里他开始见异象，这些异象后来发展成为他的《神操》（*Spiritual Exercises*）。这部著作的目的是要引导人认识自己在上帝之下的命运。为自己灵魂得救和上帝的荣耀，人应当立志归向基督，抛弃罪恶，对这个世界抱一种"神圣的公正无私的态度"，以便利用世界上一切美好的事物来彰显上帝的荣耀。基督徒应完全服从上帝，绝对遵守教会纪律，全心全意为教会服务。1523年他到耶路撒冷朝圣，决心向伊斯兰教徒传教，以此为基督服务，但那里的法兰西斯派好不容易才保住自己的地盘，认为他会危害他们的传教事业，因此将他打发回去了。

376

伊纳爵认为，要完成他想望的事业，他必须受教育。他先在巴塞罗那一个儿童班学习，后来迅速升入阿尔卡拉大学和萨拉曼卡大学。他是天生的领袖，召集了一批志同道合的同伴，一道实习他的神操，这引起西班牙宗教裁判所的怀疑，他的生命因此处于危险之中。1528年伊纳爵进入巴黎大学——加尔文恰好在这一年离开该大学。在巴黎大学，他没有公开活动，但仍聚集了少量忠实朋友和门徒：皮埃尔·勒费弗尔、方济各·沙勿略、迭戈·莱内斯、阿方索·萨尔梅龙、尼古拉斯·博瓦迪利亚、西蒙·罗

德里格斯，这些人多数来自西班牙半岛。1534年8月15日他们在巴黎的蒙马特尔高地上的圣玛丽教堂发愿前往耶路撒冷为教会和人类服务，如果这不可能实现，他们甘愿听凭教皇安排。这是一个学生的小团体，联结他们的纽带是他们所理解的对上帝和教会的爱。

他们于1536年到达威尼斯，但为战争所阻不能前往耶路撒冷，于是决定向教皇请示。这时伊纳爵开始看到他的这个小团体将向什么方向发展。意大利有许多支为世俗利益服务的军队。他的团体将成为耶稣的连队，有同样严格的服从精神，也有同样严格的军事训练，但这是精神的训练，它的任务是为教会攻打不信教者和异端派。虽然教会反对，但保罗三世看见孔塔里尼抱赞同态度，伊纳爵又有才能，于是在1540年9月27日批准成立耶稣会。① 这时耶稣会还没有确定的章程，只规定设一位首领，会士必须绝对服从他，首领和教皇指向哪里就奔向哪里，万苦不辞。1541年4月，伊纳爵当选为第一任“总会长”，以后担任此职直到1556年逝世。

377

耶稣会章程渐渐制订出来，章程虽然在伊纳爵死后才全部完成，但主要部分是他亲自拟订的。该会最高领导人是“总会长”，对他必须绝对服从；但总会长受修会指定的若干助手监督，如有必要，可以被修会免职。每一地区设分会长一人，由总会长任命。会士入会必须先经过一段严格的见习期，并发誓绝对服从一切不涉及犯罪的命令。上司按才能分派会士的工作。为使工作更有成效，耶稣会士与一般隐修士不同，不必在规定的时间做礼拜，不着特别的会服。每一会士必须在一位精神教练指导下采用伊纳爵编写的《神操》中的方法接受训练，一连四周潜心默想人生的主要现实和基督的工作，沉思基督徒和罪恶的斗争。伊纳爵造就的是一种奇异的人，他把文艺复兴时期的个人主义——每个人按其特

① 基德：《汇编》，第335—340页。

长分派特殊的工作，并为此接受特别训练——和牺牲个人意志、绝对服从的精神及整体的目标结合起来。这正好和新教思想对立。

耶稣会在意大利、西班牙、葡萄牙发展迅速，但在法德两国建立稳固据点的工作进行较为缓慢，不过到十六世纪下半叶，这个组织成了反宗教改革运动的先锋。耶稣会的主要活动有讲道、听取忏悔、为有门第有钱的人——但不是为群众开办优秀的学校以及到海外传教。在耶稣会影响下，告解和圣餐的次数较以前增多；为推动告解工作，主要在伊纳爵死后，特别在十七世纪初叶，耶稣会逐渐发展起一套道德实践，不但引起新教徒的批评，而且天主教徒也有异议。为正确评价起见，必须记住的是他们订立的道德标准并不代表行为的典范，只是最起码的行为准则，以使赦罪便于施行；还不应忘记的是耶稣会的道德强调拉丁派的一种普遍倾向：把罪看成一系列明确的行为，而不是心灵的一种状态或态度。

在这样一个国际性组织中，会员靠频繁的通信与报告和上级联系，它迅速成为政治生活中的一股势力，这是很自然的事。

378 除在各国设立宗教裁判所和组织耶稣会外，特兰托公会议也应被看作反宗教改革运动的一项重大活动。这一会议几经波折。查理五世急欲召开一次公会议，在保罗三世勉强同意下，会议于1545年12月在特兰托召开。1547年3月，占多数的意大利代表将会址迁往波罗尼亚；1551年又迁回特兰托，但占少数的西班牙代表一直留在这里。因萨克森的莫里茨反叛皇帝成功，会议于1552年4月28日休会(见边码第341页)，直到1562年才复会。1563年4月会议终于完成全部工作。只有主教和隐修会会长有投票权；这与康斯坦茨公会议按国家分配投票权不同(见边码第276页)。这样意大利人在表决中占多数。他们代表了教皇的愿望，主张先讨论教义，后讨论改革。另一方面，持同样信仰的西班牙主教们却勇敢地支持皇帝，要求先改革教会，后规定教义。最后双方同意交替讨论教义和改革，但一切决议须经教皇批准，这样便巩固了教

皇在教会里的最高权威。会议期间，最有影响的是教皇的神学专家耶稣会士莱内斯和萨尔梅龙的意见，在他们的影响下会议的反新教精神不断增强。

特兰托公会议关于教义的决议① 明确否定新教信仰，但关于中世纪争论的问题则含糊其词。《圣经》和圣传同样是真理的来源；只有教会有解释权。关于称义，定义得十分巧妙，以便为善功留下余地。圣事仍规定为中世纪时的七件，并按中世纪的规定加以说明。会议的结果虽然在决议中充分表达出来，但教会因此对一切妥协和中世纪教义的修改关死了门。

特兰托公会议完成的改革虽远未实现罗马教会许多人士的愿望，但并非无足轻重。会议规定在较大的城市里当众讲解《圣经》，主教必须讲道，教区神父必须清楚明白地向信徒讲解得救之道。神职人员必须常住任职地点，不得兼任数职。还下令开办神学院培养神职人员，对神职人员的道德表现加以更严格的监督。制定了禁止秘密结婚的条例。另有一个措施不那么值得称赞，即仿照保罗四世1559年的做法拟订禁书目录。这导致庇护五世(Pius V，1566—1572在位)于1571年在罗马设立禁书审定院以审查出版物。

特兰托公会议上很有影响的一位西班牙神学家梅尔彻尔·卡诺(Melchior Cano，1525—1560)写了一部著作《神学源流》，全书十二卷，在他死后三年出版。他在书中最杰出地维护了罗马教会

379 的立场。他说，神学以权威为基础。《圣经》的权威有赖于教会审查与认可之权，因为教会凭这一权力决定什么是《圣经》，什么不是《圣经》；不过，基督教的教义并未完全包括在《圣经》之中，所以经教会审查过的圣传是权威的另一依据。

十六世纪中叶，教皇们的主要兴趣有了改变。他们虽然仍是意大利的世俗诸侯，但把关心教会事务摆在了首位。随着保罗四世(卡拉法，1555—1559在位)的登位，反宗教改革运动在教廷开

---

① 沙夫：《历代基督教信条》，第2卷，第77—206页。

展起来，结果革除了许多教廷的弊端。与文艺复兴时期的罗马相比，现在的罗马更庄重、更遵守教规，现在的教皇一般而论生活严肃，有宗教热忱，为天主教会奋发工作。

在上述事件和人物的影响下，到1565年天主教的热忱得到复兴。一种新精神广为传播，它强烈反对新教，固守中世纪神学思想，准备为信仰战斗或为信仰受难。面对这种复兴了的热忱，新教不仅再也无法取得进展，而且连已控制了的莱因兰和德国南部地区也大受动摇。天主教开始希望夺回失去的一切。

天主教的复兴还有一个特点是神秘主义虔敬运动的大发展，在这方面也像在其它方面一样，由西班牙带头。这种宗教生活的特点是舍弃自我的寂静主义——在沉思默想和向上帝的无声祷告中灵魂超升——直至在上帝的爱中或在内心开启的极乐境界中达到与上帝的合一。他们通常认为苦行有助于这种神秘的超升。在西班牙，这一运动的著名人物有阿维拉的特雷莎·德赫苏斯（1515—1582）和翁提贝洛的胡安·德拉克鲁斯（1542—1591）。名义上任日内瓦主教的方济各·撒肋爵（1567—1622）代表同一类型的虔敬主义，多亏他的努力萨伏依邻近日内瓦的地区才被争取到天主教方面来，他的门徒让娜·弗朗索瓦兹·弗雷米奥·德尚塔尔（1572—1641）又把运动传播到法国。这一运动将彻底献身教会和诚心领受圣事结合起来，因此能满足更为热诚的天主教徒对宗教的渴求，教会承认了它，并将其中的模范人物列为圣徒。

天主教会热忱的充分发展也表现在海外传教事业上。致力于传教事业的主要是各隐修会，值得注意的是多米克尼会和法兰西斯会，耶稣会自成立之时起也热情洋溢地投入传教工作。由于它们的努力，基督教传播到了美洲南部、中部和北美洲大部分地区。菲律宾皈依基督教也是这些隐修会的功劳。这些天主教传教士中最负盛名的是伊纳爵最初的同事方济各·沙勿略（Francis Xavier, 1506—1552）。应葡萄牙国王约翰三世的请求，伊纳爵派遣他到印

度传教。他于1542年到达果阿，在那里开创了一番非凡的事业。
380 他在果阿创办了一所培养传教士的大学，在印度南部各地讲道；1549年他进入日本开展工作，成绩甚丰，以致基督教于1612年被当地统治者严加取缔。他于1552年逝世，当时他正打算进入中国传教。沙勿略的工作不算深入，只能说是一种探索，称不上建造，但他树立的榜样很有感染力，产生了深远影响。他想要在中国开展的工作，于1581年由耶稣会士利马窦（Matteo Ricci, 1552—1610）正式着手进行，但后者的愿望"向什么样的人传教就尽量做那样的人"导致他向祖先崇拜妥协，这种对教义的放宽遭到其它天主教隐修会传教士的强烈反对。在印度，皈依基督教的几乎全是无种姓者或低种姓者。1606年，耶稣会士罗伯托·德诺比利（1576？—1656）在马都拉着手在高种姓居民中开展传教工作，承认种姓的差别，迁就印度人的偏见。他的工作表面上成绩可观，但这些方法引起批评，以致最后为教皇所禁止。耶稣会的传教世业大概要算在巴拉圭的试验最为著名。他们在该地的工作始于1586年。1610年，耶稣会士们开始将当地居民组织进按同样的设计构筑的居民点，或者说村庄，使他们在那里和平相处，教给他们宗教和工业的基本知识，但居民有些像小孩似地事事依赖传教士，农业和贸易也由传教士掌管。这套制度甚令人钦佩，但1767年耶稣会士被驱逐出境，它也就随之瓦解了，几乎没有留下永久性的成果。

由于各隐修会相互竞争，为对传教事业作更有效的监督，教皇格列高利十五世（Gregory XV，1621—1623在位）在1622年设立传信部，从此以后整个传教工作便归罗马通盘考虑和指挥。

第十二章

在法国、尼德兰和英格兰发生的斗争

由于法国和西班牙相互争夺以及由此造成的政治军事后果，宗教改革运动的发展才有可能，德国之按1555年奥格斯堡和约分为路德派与天主教派两大势力范围也是由这些因素促成的。虽然亨利二世（1547—1559在位）已继法兰西斯一世为法国国王，查理五世也已把西班牙、尼德兰、意大利境内的西班牙领地的统治权授与了他的儿子菲利普二世，但两国的争夺仍未停止。菲利普 381 二世起初在军事上的成功超过了他的父亲，1557年8月的圣广丹战役和1558年7月的格拉夫林战役迫使法国于1559年4月2日签订卡托一康布雷齐和约。这一和约在欧洲历史上甚为重要。法国从此放弃对意大利的争夺，西班牙显然树立了在欧洲的霸权，法国不得不服从、至少不敢妨碍西班牙的利益。新教现在面对的是政治上空前团结的天主教派，菲利普二世是其政治领袖。他办事井井有条，勤奋坚韧，果断而有灵活性。他认为根除新教是上帝指派给他的任务，必须不遗余力去完成这一使命。以后的三十年是新教历史上最危险的时期。

1559年危险或许达到极点。是年7月亨利二世去世，传位于法兰西斯二世，他的妻子即是“苏格兰女王玛丽”，而她自认为有权继承英格兰王位。甚至像菲利普这样热诚的天主教徒也不愿看见法国、苏格兰、英格兰三国在一对夫妇统治之下，对西班牙的地位造成危险。他因此帮助伊丽莎白，这他后来一定追悔莫及（见边码第366页）。

加尔文的影响也逐渐深入法国，法国的新教——1557年后称

为胡格诺派——尽管受到严厉迫害，信徒数量仍有增无已。到1555年时他们已在巴黎建立了一个教会。四年后法国胡格诺派教会已增至七十二个。1559年，他们的势力已发展到能在巴黎召开第一届宗教大会的程度，会上通过了由安托万·德拉洛希·昌迪欧拟订的具有强烈加尔文主义色彩的信经，① 还通过了一个根据加尔文的教会组织原则制订的长老制章程。信徒人数按通常的估计有四十万。这些宗教上的胡格诺派大多数来自经济上受压迫、不满现状的手工业工人阶层，此外还有所谓政治上的胡格诺派，他们的加入迅速增强了胡格诺派的势力。

亨利二世去世后继其位者是法兰西斯二世，他的王后的两位叔叔在朝廷里权势炙手可热。他们是洛林的吉斯家族的成员，被许多法国贵族看作外国人。兄弟二人都是热忱的天主教徒，"洛林的枢机主教"查理(1542—1574) 任兰斯的大主教，是法国神职界的首脑。吉斯公爵法兰西斯(1519—1563)是法国最优秀的军人。和吉斯家族为敌的是波旁家族，其中地位最高的是旺多姆的安托万，他是有名无实的纳瓦拉国王，懦弱无能，优柔寡断。其次是他的弟弟贡德亲王路易，才干远高于其兄。和吉斯兄弟为敌的还有以加斯帕德·科利尼为首的夏蒂隆家族。科利尼是海军上将，为人稳妥可靠，热心支持加尔文派。这些高级贵族在很大程度上都反对国王专权，因此成为古老的封建贵族反抗王室侵犯其权益的代表。他们和地位较低的加尔文派中等阶级都想改变法国现状，在这点上二者的利益是一致的。他们发动革命的第一步是1560年3月的"昂布瓦斯阴谋"，试图擒获青年国王，把政权移交给波旁家族，但因计划不周而失败。法兰西斯二世于1560年12月5日去世，贡德亲王才幸免被处决。

382

已故国王之弟查理九世(1560—1574在位)的继位把一个新党派引入这场纷争。吉斯家族在宫廷中的权势丧失不少，但仍被看

① 沙夫：《历代基督教信条》，第3卷，第356—382页。

作维护法国天主教利益的领袖，并经常和西班牙的菲利普二世互通信息。查理九世这时未满十一岁，主要由他的母亲凯瑟琳·梅迪奇(1519—1589)左右朝政。她是个才干甚高但肆无忌惮的女人，试图挑起法国两大贵族集团相互攻击以维护王权。辅佐她的是米歇尔·德·洛皮塔尔(1505—1573)，他是一位见解开明，有和解精神的政治家，1560年当上法国的首相。凯瑟琳这时想调解各派争端，于是将贡德释放出狱，准许天主教和新教神学家于1561年9月在普瓦西举行公开辩论会——贝扎参加了这次辩论，接着于1561年下诏允许胡格诺派在无城垣的城镇集会举行崇拜仪式。

但天主教集团不愿屈服，决意挑起战争。1562年3月1日，吉斯公爵的卫队袭击了在瓦西镇举行崇拜的胡格诺派教徒，从而引起胡格诺派和天主教派间三次残酷的战争。第一次战争从1562年起到1563年止，第二次从1567年起到1568年止，最后一次起于1568年止于1570年，中间有短暂的休战。吉斯公爵法兰西斯被胡格诺派谋杀。纳瓦拉国王安托万和贡德均受伤而死。此后科利尼成为胡格诺派领袖。总的来看，胡格诺派尚能保住自己的地盘，而天主教派对西班牙势力的妒忌对胡格诺派的事业起了促进作用。1570年8月，在圣日尔曼昂莱签订和约。该和约规定贵族享有崇拜自由，在法国每一行政区指定两处地方准许胡格诺派平民举行崇拜，同时划出四个城市归胡格诺派控制，作为履行条约的担保。

在这个关键时刻，法国的形势因尼德兰发生的事件而更加复杂。尼德兰动乱就其根源而论主要是由政治经济原因而不是由宗教原因引起的，只是在斗争中宗教渐渐占据突出地位。1555年，西班牙的菲利普二世从其父查理五世获得尼德兰的统治权。尼德兰分为十七省，固守地方权益，经济以商业和制造业为主，憎恶对现存风俗和贸易的干扰和妨碍。路德派信仰早已传入，但在下层群众中路德派的势力大部分为再洗礼派所取代，1561年居依·德·布莱草拟《比利时信纲》后，① 加尔文宗渐渐在中等阶级中赢得 383

① 沙夫：《历代基督教信条》，第3卷，第383—436页。

大批信徒。贵族几乎尚未受到影响。1562年新教信徒总计只有十万。

查理五世虽然竭力阻止新教势力侵入尼德兰，但他大致能尊重尼德兰人的权益和风俗。菲利普二世却大不一样，他决心在尼德兰实现和西班牙类似的政治划一和宗教划一。1559年，他任命其妹帕尔马的玛格丽特为摄政，由以他的忠实支持者阿拉斯主教格兰维拉枢机主教(1517—1586)为首的三人顾问团辅政。这个顾问团实际上窃据了过去的国务会议的权力，而高级贵族在国务会议中是享有一定的权力的。次年，教皇批准了菲利普的请求，重新划分尼德兰的教区，使境内各主教区不再受外国教会的监管，但新任主教均由菲利普提名任命，又在国会中占有席位，从而大大增强了西班牙的影响，以致引起尼德兰人的妒忌。再者，菲利普竭力镇压异端，这一行动危害贸易，迫使工人逃离本国，因此中等阶级甚为不满。在这种情况下，贵族和商人变得越来越难于驾驭。

在这些政策的反对派中，为首的是三位著名贵族。一位是奥朗日亲王拿骚的威廉斯(1533—1584)，他是天生的新教徒，但目前至少在名义上是天主教派，后来成为争取荷兰独立的英雄；另外两位是埃特蒙特伯爵与霍恩伯爵，二人都是天主教徒。在他们的压力下，格兰维拉于1564年被免职。菲利普于是认为这三人是他实现自己计划的主要障碍。他下令执行特兰托公会议的教令，更加严厉地惩治异端分子。反对派到处散发抗议这一政策的请愿书，于1556年呈送给摄政——请愿书的签署者被称为“乞丐”，后来尼德兰争取自由的一派即以此为名。群众的骚动甚为激烈。新教徒公开进行宣传，1556年8月各地爆发破坏圣像运动，虽有奥朗日的威廉这样的人士的反对，仍毁坏了数百座教堂。

菲利普认为，这些事件无异是政治上和宗教上的叛乱。他派遣一位得力将领阿尔法公爵(1508—1582)率领一支精锐西班牙军队前往布鲁塞尔，实际上授与他总督的权力。1567年8月，阿尔

法到达布鲁塞尔，立即处决了数以百计的人，埃格蒙特和霍恩也在其中。奥朗日的威廉逃往德国，组织抵抗，但被阿尔法用计打败。然而，1569年阿尔法因对销售课以重税而完全疏远了尼德兰商人。同时，奥朗日的威廉命令“海上乞丐”游击队以英格兰一些港口为基地，截击西班牙商船。当时英格兰政府因教皇庇护五世于1570年2月25日发布诏书废黜伊丽莎白，从而对菲利普为首的各国天主教势力敌视愈深，“海上乞丐”因此才能得到英格兰不明确的保护。 384

1572年4月，“海上乞丐”攻占布里尔。北方各省起而响应。奥朗日的威廉挺身而出领导运动。7月15日，荷兰、泽兰、弗里斯兰和乌得勒支等省的主要城市承认他为最高行政长官。同时，自1570年签订和约后，法国的胡格诺派和反西班牙派一直协力恢复从前的政策，使法国不但不与西班牙结盟，反而与之对抗。他们策划立即援助尼德兰义军，条件是事成以后割让一些领土给法国，主张此事最力者是科利尼，他现在很能左右查理九世。为着重表示法国两派已和解，他们安排已故波旁家族的安托万之子新教徒纳瓦拉的亨利与查理九世之妹瓦卢瓦的玛格丽特结为夫妻。婚礼于1572年8月18日举行，许多胡格诺派和天主教派贵族及其随从人员聚集在狂热的天主教城市巴黎观礼。

凯瑟琳看到科利尼现在对她的儿子查理九世影响甚大，深感不安。她或许是出于惟恐丧失自己对儿子的影响，或许是出于耽心科利尼正把国王引入的这场战争将危及法国王权，这无法断定。但显然她必须首先用暗杀的手段除掉科利尼。她的这种想法得到被谋杀的法兰西斯之子吉斯公爵(1550—1588)的衷心赞同，他误以为科利尼应为其父之死负责。8月22日，刺杀科利尼的企图失败，凯瑟琳大感恐慌。胡格诺派虽被离间，但他们的领袖仍在。凯瑟琳及其支持者突然决定策动一次大屠杀，吉斯的党徒及疯狂的巴黎市民充当了屠杀的有力工具。8月24日是圣巴托罗缪节，血腥屠杀就在这天开始。科利尼被杀，和他一起蒙难的人究竟有

多少，估计不一，仅在巴黎很可能就有八千人之多，全法国被屠杀的人数倍于此。纳瓦拉的亨利宣布放弃新教信仰才得以保全性命。

消息传到马德里和罗马时，人们为之欢呼雀跃。如果这次大屠杀在道德上的罪可以忽略，这种庆贺倒也有理。它解除了天主教会面临的重大危险，法国的政策被扭转。援助尼德兰起义者的计划不再执行。尼德兰人从此必须为争取自由独自进行殊死斗争。然而，天主教派在法国并未如愿以偿。1573年、1574年至1576年、1577年、1580年又爆发了第四次、第五次、第六次和第七次胡格诺战争，给法国带来破坏和苦难，胡格诺派并未被压倒。查理九世于1574年去世，由他邪恶的弟弟亨利三世继位(1574—1589)。

天主教集团内部出现了分裂。相当多的天主教徒早就感到长期战争使国家陷于毁灭，并给外国，尤其是西班牙制造阴谋以可乘之机。他们认为应该寻求和胡格诺派和解的基础，因此被称为"政治党"。另一方面，那些把宗教摆在首位的天主教徒认为，只要天主教能获胜，他们宁愿法国成为西班牙的附庸；他们在法国各地组织团体以维护天主教会。1575年，这些团体发展为一个以吉斯的亨利为首的大"同盟"，得到西班牙和教皇的支持。这个天主教同盟的成立促使政治党渐渐和胡格诺派联合。纳瓦拉的亨利宣布重奉新教，胡格诺派又拥护他为政治领袖。

圣巴托罗缪之夜的大屠杀粉碎了奥朗日公爵把西班牙人迅速逐出尼德兰的希望。以后的两年斗争最激烈，威廉是这场斗争的领袖。阿尔法甚有韬略，起初他的军队势不可当。蒙斯、梅赫伦、聚特芬、纳尔登、哈勒姆先后为西班牙人攻占，但1573年10月他们夺取阿尔克马克的努力失败。阿尔法自请辞职，被召回西班牙。11月路易·列揆生(1525?—1576)接任其职务。在列揆生任职期间，西班牙人的政策实质上没有变化。但1574年10月莱顿保卫战胜利结束，这一胜利证明西班牙人以现有兵力不可能征服尼德兰北部。1574年列揆生去世，西班牙军队劫掠安特卫普，激起南方各省加

入抵抗。新任西班牙统帅奥地利的约翰(1545—1578)无法可施。伊丽莎白自1576年起开始援助尼德兰义军。1577年9月，威廉胜利进入布鲁塞尔。1578年10月，沮丧失望的奥地利的约翰去世，接任者是他的侄儿帕尔马公爵亚历山大·法内塞(1549—1592)，此人是有军事天才的将领，又是政治家。此后形势对西班牙人有所好转。帕尔马公爵利用南方天主教派和北方加尔文派间的猜疑分化南北。1579年1月，南方各省成立阿拉斯联盟，保卫天主教派利益；北方各省同月成立乌特勒支同盟与之对抗。成千上万的新教徒离开南方前往北方，许许多多天主教徒则由北往南。最后帕尔马为西班牙收复了南方十省，现代的比利时国即是他的功勋的结果。1851年北方七省宣布脱离西班牙而独立，但仍须努力奋斗才能消除一切危险。1584年7月10日，奥朗日的威廉被帕尔马怂恿一狂热分子刺死，不过这时北方各省的独立已经巩固，西班牙人无力推翻了。

在这场斗争中，尼德兰加尔文派教会已渐渐形成。1571年在尼德兰境外的埃姆登召开了第一届全国大会。两年后奥朗日的威廉改奉加尔文宗。1575年在莱顿创办一所大学，不久便成为神学和科学研究的著名学府。尼德兰归正会像法国胡格诺派教会一样，组织上实行长老制，不过它独立于国家控制的程度是长期争论的问题，而且在各省情况也有不同。尼德兰人争取民族独立的斗争相当严酷，希望获得一切同情这场斗争的人的援助，他们主张重商主义，这一切使新教的瓦德兰在当时基督教国家中最有宗教宽容精神。天主教徒诚然被禁止举行公共崇拜，不许担任政府公职，但允许他们自由居住和就业谋生。至于再洗礼派，奥朗日的威廉于1577年准许对他们举行崇拜的权利给与保护，这是他们首次获得这种权利。这样的宗教宽容虽不完全，但它不久便使尼德兰成为宗教上受压迫者的避难所，这有助于增强国家的实力。

386

奥朗日的威廉遇刺身亡后尼德兰起义者失掉了他的英明领导，给他们的事业带来极大的危险。他们感到难以忍受孤立，于

是先向法国的亨利三世，后向英格兰的伊丽莎白表示愿意把君权让与他们，但均遭拒绝；不过伊丽莎白于1585年派遣宠臣莱斯特伯爵率领一小支军队到尼德兰任总督，他的统治以失败告终，于1587年返回英国。善于用兵的帕尔马看来有可能平定尼德兰各省的叛乱，幸而菲利普专注于一项更为宏大的事业——征服英格兰，这样尼德兰的反叛才得以成功。

菲利普在伊丽莎白登位之初曾为政治原因帮助过她（见边码第366页），但现在这些原因不再起作用，而且菲利普成了她的仇敌，把她看作新教领袖，一心要推翻她的统治。伊丽莎白登位之初，出乎意外的是她的天主教臣民并未制造麻烦。然而，“苏格兰女王”玛丽有权继承王位，因而多次阴谋均以她为中心。1569年，英格兰北部的天主教徒在西班牙支持下发动叛乱，但被镇压下去。紧接着教皇于1570年下诏革除伊丽莎白的教籍，废黜其王位。1571年，揭露了一桩试图谋杀女王的大规模阴谋，称里多尔菲阴谋。但巴托罗缪之夜大屠杀前法国局势发生转变（见边码第384页），尼德兰又爆发叛乱，这两件事解救了伊丽莎白。国会针对上述情况作出决议：凡攻击伊丽莎白本人、她的正统性及其王位继承权者为叛国分子。这样英格兰得暂享安宁。

伊丽莎白统治早期，罗马和大陆上的天主教徒对英格兰的天主教徒在宗教方面极少给予帮助和领导。为了补救这种情况，有一位流亡大陆的英格兰人威廉·艾伦（1532—1594）于1568年在杜埃利创办了一所神学院，为英格兰培养传教士。艾伦甚有才干，1587年被任命为枢机主教。不久以后，他的学生便大批前往英格兰。他们的工作虽然几乎全是宗教方面的，但英格兰当局仍十分敌视他们。1580年一批耶稣会士在罗伯特·帕森斯（1546—1610）和埃德蒙·坎皮恩（1540—1581）领导下开始在英国传教，形势因此更为紧张。尽管坎皮恩似乎无意策动政治运动，他仍被逮捕处决。帕森斯逃往大陆才幸免于难，他制订了一系列计划，赢得艾伦的赞同，于是开始阴谋活动，鼓动西班牙入侵英格兰，策动天

387

主教徒叛乱，杀死伊丽莎白或废黜其王位。他的活动给英格兰天主教徒造成极大不幸。今天我们知道，大多数在英格兰工作的神父并无叛逆的意图，但当时英格兰当局并不这样认为，而将他们视为公敌，凡被政府密探发现，一律处决。他们的工作使罗马天主教会在英国保存下来，但代价之大实在骇人听闻。1585年，伊丽莎白派遣一支军队前往尼德兰(见边码 385 页)，同时支持弗朗西斯·德雷克爵士率领一支半海盗式的远征队前往加勒比海和墨西哥湾，对西班牙在那里的殖民地进行烧杀抢掠。

1586年，又一起谋害伊丽莎白性命的阴谋——巴宾顿阴谋被揭露，密探发现"苏格兰女王"玛丽亲自参与其事。伊丽莎白一再犹豫之后终于在1587年 2 月 8 日将她处决。菲利普于是决定入侵英格兰。如果英格兰被征服，他将在那里重建天主教和确立自己的统治权，平定尼德兰叛乱也将有希望。为了这次入侵，他要组织一支庞大的舰队控制北海，同时诏令帕尔马将他的久经战阵的军队从尼德兰抽调出来。克服了无数困难之后，这支"无敌舰队"终于在1588年 7 月 2 日驶离西班牙海岸。这一冒险事业激发了国民的宗教热情，许多有名望的人士积极参加活动。当时欧洲一般人认为这次舰队将所向无敌；但实际上舰队装备差，水兵战斗力不强。况且它即将投入的战斗是新旧两种海军战术的拚博。西班牙人的战术是钩住敌舰登船厮杀。他们的战舰只配备有轻炮，数量也少，舰身庞大，行动缓慢。英格兰人已制造出装备有重炮的轻快战舰，敌舰难以钩住，能给笨重的西班牙战舰以可怕的打击。7 月21日两军在普利茅斯附近接战。随后的一周，战场沿海峡北移，28日在格拉夫林附近发生决战。西班牙舰队大败，在绝望中北逃，绕过苏格兰和爱尔兰驶回本国。这样，帕尔马横渡海峡已不可能。传说无敌舰队因风暴而战败，但实际上是败于英格兰人的重炮和航海技术；不过一周后残余舰艇在归途中的确遇上风暴而全军复没。菲利普为天主教的胜利而制定的计划被顽强的英格兰彻底粉碎，失败的原因是他无法理解的。他原先预料战争期间

388 英格兰天主教徒必将发动起义，艾伦和帕森斯等人也如此预言，但是天主教徒和新教徒都站在英格兰人的立场并肩作战，抵御西班牙人的侵略。

菲利普征服英格兰的奢望就这样在1588年彻底破灭了，但他仍一如既往执拗推行根除法国新教的计划。1584年，亨利三世之弟昂儒公爵去世，胡格诺派的纳瓦拉的亨利·波旁成为有希望的王位继承人。菲利普为阻止他继承王位，于1585年1月和天主教同盟达成协议，双方同意一旦亨利三世去世，王位传与纳瓦拉的亨利之叔父波旁枢机主教查理。1585年7月，天主教同盟强迫亨利三世褫夺胡格诺派的一切权利，同年9月，教皇西克斯特斯五世（Sixtus V，1585—1590）发布诏书宣布纳瓦拉的亨利无权继承王位。上述事件导致第八次胡格诺战争的爆发，这次战争在亨利三世、天主教联盟首脑吉斯的亨利、纳瓦拉的亨利间进行，史称“三亨利之战”。巴黎完全忠于吉斯的亨利，1588年5月12日市民强迫亨利三世离开巴黎。这位懦弱的国王眼见无法抵制联盟及其专横的首脑的要求，于是采取卑鄙手段在12月23日谋杀吉斯的亨利。十三天以后梅迪奇的凯瑟琳结束了她那历经变乱的一生。

吉斯的亨利死后，天主教联盟由其弟马延公爵查理领导。亨利三世和纳瓦拉的亨利达成协议，联合围攻巴黎，不料这时亨利三世被一名狂热的隐修士刺杀，于1589年8月2日去世。纳瓦拉的亨利继承王位，称亨利四世（1589—1610在位）。但他的权位并不稳固。1590年3月，伊夫里一役的辉煌胜利打垮了天主教联盟，但天主教军队在帕尔马的得力指挥下使他无法夺取巴黎，1592年又无法攻克卢昂。直到1592年12月3日帕尔马逝世，亨利四世才真正成为法国的主人。他纯粹出于政治上的原因宣布自己为天主教徒，1593年7月25日被接纳入罗马天主教会，但直到两年多以后才和教皇达成协议。尽管我们可以从道德上批评他，而且他无论作为新教徒还是天主教徒，在他的一生中宗教原则对他的影响甚微，但他这一步却很明智。它给这个久经战乱的国家带

来和平，大多数臣民感到满意。但亨利并没有忘记从前的同志。1598年4月，他颁布南特敕令，准许胡格诺派担任一切公职；准许公共崇拜在1597年举行过的地方继续照旧举行，但巴黎、兰斯、图卢兹、里昂、第戎五城市除外；胡格诺派儿童不得被强迫接受天主教教育。一些堡寨仍由胡格诺派控制，作为履行敕令的担保。

同年9月13日，菲利普二世去世，直到临终他还认为自己所作一切全是为上帝服务，但他费尽毕生心血仍未推翻新教。

胡格诺派教会现在进入最繁荣昌盛的时期。教会的组织完成了，他们在色当、索米色、蒙托邦、尼姆及其它地方开办的学校享有盛名。他们成了法国国中之一种政治自治体。正因为如此，他们遭到路易十三世的首相主张中央集权的黎塞留的反对。1628年，罗谢尔失陷，从此他们丧失了政治上的半独立。按1629年颁布的尼姆敕令，他们的宗教权利虽得保留，但在后来的年代里遭到耶稣会和其它天主教势力日益严重的攻击；1685年，路易十四世宣布废除南特敕令，胡格诺派教会成为一个受迫害者、受难者的教会，到法国革命前夕，甚至被宣布为不受法律保护，在此期间成千上万的胡格诺派教徒被迫流亡英国、荷兰、普鲁士与美洲，使这些国家长期受益菲浅。 389

第十三章

德国各派神学思想的争论与三十年战争

路德宗在各领地的代表人物间的团结仅靠“纯洁的教义”上的一致来维持，见解的分歧被认为与基督徒的团契不相容，这对路德宗实在是一桩不幸的事。路德派原先认为，信仰即是上帝与信

徒间建立新的个人的关系，后来这种信仰概念逐渐演变为梅兰希顿一度定义的“信仰即赞同，通过它信徒接受全部信条。”结果形成一种新的新教经院哲学。

梅兰希顿受人文主义影响，在一些重大问题上意见渐渐与他的前辈同事路德发生分歧。到1527年时，他便不再同意路德对人的自由意志的否定，并得出结论，认为只有靠人的意志与上帝合作才有可能得救——这一见解通常称为“神人协作论”。到1535年，他开始强调善功的重要性，虽不认为善功是得救的代价，却认为是得救必不可少的证据。至于圣餐，他感到路德过分强调基督肉体的临在，他认为基督“不在饼中，而是和饼一道”授与领餐信徒，即是说他强调精神的领受，不强调物质的领受，这种提法与加尔文的见解接近，不过仍有点距离（见边码第352页）。不过这些见解上的分歧并未使他与路德决裂，这一方面因为路德对这位青年朋友感情深厚，另一方面梅兰希顿发表这些见解时甚为谨慎，不过梅兰希顿在路德晚年和他在一起时，常常感到不自在。这些分歧后来在路德派教会中引起相当大的纠纷。 390

引起恶感的主要原因之一是1548年梅兰希顿勉强同意了莱比锡暂行法规。对他来说，当时写进法规中的许多罗马天主教礼仪是“非本质的”。但马蒂亚斯·弗莱修·伊里利库斯和尼古拉·冯·阿姆斯多尔夫认为，在这种时候，为马德堡的安全计，没有任何东西是“非本质的”。他们猛烈抨击梅兰希顿，有些指责也许是他该得的。梅兰希顿仍留在维滕贝格，这座城市现在属于那位夺去萨克森选侯爵位的走运的莫里茨，往昔的萨克森选侯家族的成员感到梅兰希顿留在该城就是对一个忠实支持过他的家族的离弃，他们的这种感情使双方关系更易紧张。1558年，他们将耶拿的学校扩充为大学，任命弗莱修为教授。

还发生了另一些神学争论。安德烈亚斯·奥西安德尔（1499—1552）宣称，罪人因基督居于他心中，不仅被宣布成义，而且领受实际的义。这种主张和保罗的相同，引起路德宗其他各派的

反对。乔格·马约尔(1502—1574)断言善功是得救必不可少的证据，这和梅兰希顿的观点一致。1552年他遭到阿姆斯多尔夫的猛烈攻击，后者甚至硬说善功是基督徒生活的障碍。同年，约希姆·威斯特法尔(1510？—1574)攻击梅兰希顿的圣餐教义为隐秘的加尔文主义，即是说暗中提倡加尔文主义。梅兰希顿在1560年4月19日逝世前不久说，他宁愿离开尘世，这样可以摆脱"神学家们的忿怒攻击"，这话甚有道理。

不久后，加尔文派在西南部地区的胜利推进加剧了德国新教的混乱局面。杰出的巴拉丁选侯弗里德里希三世（1559—1576在位）由研究各派关于圣餐的议论而采纳了加尔文宗的立场。1562年，青年神学家卡斯帕尔·奥来维安(1536—1587)和扎加利亚·乌尔西努斯(1534—1583)为他的领地编写了出色的《海德尔堡教义问答》，① 该书对加尔文主义作了极令人愉快的从经验出发的解释，因而于1563年为选侯所采纳。但加尔文宗不受1555年奥格斯堡和约的保护，天主教派与路德派都立即对这种宽容提出抗议。

路德宗内部的争论继续激烈进行。萨克森选侯奥古斯特(1553—1586）是萨克森公国青年王孙的保护人，在那里梅兰希顿的仇敌权威最高，奥古斯特于1573年将其中的激进分子驱逐出境。直到这时，萨克森选侯领地连同境内的维滕贝格大学和莱比锡大学一直追随梅兰希顿的主张，即"菲利普主义"。但到1574年，同一个选侯奥古斯特因受其夫人及一无名氏著作的影响，认为自己发现了他的辖境内至今尚未受到怀疑的关于圣餐的加尔文主义的宣传。他把几个主要神学家投入监狱，其中一位甚至遭到拷打。"菲利普主义"从此受到严厉镇压。 391

这场争端导致1577年路德宗最后一大信纲的产生。② 这个信纲称为《协和信纲》，参加拟订的神学家不少，主要有蒂宾根的雅

① 沙夫：《历代基督教信条》，第3卷，第307—355页。

② 同上书，第3卷，第93—180页。

各布·安德利亚(1528—1590)、不伦瑞克的马丁·克姆尼茨(1522—1586)和莱比锡的尼古拉·塞尔内克尔（1530—1592）。经过无数次协商，信纲于1580年，即《奥格斯堡信纲》公布五十周年时发表，有五十一位诸侯、三十五个城市和八、九千名牧师签名承认。虽然有些路德派诸侯和城市拒绝承认，但它无疑代表了德国路德宗的绝大多数。这份信纲的观点不如弗莱修和阿姆斯多尔夫的那么过激，但对路德宗的思想作了严格的解释，内容繁琐、呆板、经院哲学味浓，和半世纪前制订的《奥格斯堡信纲》适成鲜明对照。路德宗高级正统神学时期从此开始。后来耶拿的约翰·格哈德(Johann Gerhard,1582—1637)于1622年发表《神学论证集》，对这一派神学作了经典的阐述。这是一部经院哲学式的著作，在这方面可以和中世纪任何经院哲学著作相比。在这样的压迫下，菲利普派渐渐转向加尔文主义，该主义因此大量输入德国。拿骚于1577年、不来梅于1587年、安哈尔特于1597年以及黑森的一部分在同一时期并入巴拉丁领地。1613年，勃兰登堡选侯家族皈依加尔文宗，不过勃兰登堡居民多数仍奉路德宗。上述地区改变信仰时往往保留奥格斯堡信纲。这些德国“归正宗”教会只在教义和崇拜方面成为加尔文派，加尔文强调严肃的纪律这一特点对它们的影响甚微。

德国新教势力范围的扩大约在1566年达到高潮，此后便开始转入低潮。反宗教改革运动在耶稣会士带动下，又得到巴伐利亚公爵这样的热心的天主教诸侯的支持，使天主教得以振兴，日渐咄咄逼人。四分五裂的新教不可能进行统一的抵抗。巴伐利亚公爵阿尔伯特五世(1550—1579在位)严格执行“在谁的领地，信谁的宗教”的规定，压制境内的新教贵族与平民。富尔达的隐修院院长1572年试图以同样手段镇压自己领地内的新教徒，起初遭到有效的反抗，但终于在1572年大功告成。类似的天主教复辟在美因茨和特里尔两个大主教区的新教诸侯领地上也获得成功。在耶稣会领导下，天主教的复辟在居民已奉新教的其它一些教区也有

进展。1582年，七大选侯之一的科隆大主教格布拉德·特鲁布塞斯提出结婚并改奉新教，但未得到新教诸侯们的大力支持，因此被迫放弃这个战略地位甚为重要的地区的主教职位，这个领地上的天主教随之彻底复辟。在奥地利和波希米亚，形势日渐对新教不利；正如在其它地方一样，耶稣会通过宣传争取到许多人改宗，天主教会这时咄咄逼人，对最后胜利信心十足。两派相互争夺，形势紧张。 392

1606年至1607年间发生了一起事件，使形势显然更加紧张。在多瑙沃特(Donauwörth)，新教占绝对优势，但一直允许天主教隐修院存在。1606年，天主教徒一次在街上游行时，有人向他们扔石块。大有才干的巴伐利亚公爵、天主教徒马克西米利安(1597—1561)奉皇帝诏令占领该城，并着手取缔福音派的崇拜。在1608年召开的帝国议会上，天主教派要求发还1555年以后被没收的财产。这项要求有奥格斯堡和约中严格的法律条文为依据；但自缔结该和约后两个世代过去了，在这些地区新教已在许多地方的居民中牢固确立。

在这种形势下，一些新教诸侯于1608年5月4日组成防御"同盟"，以加尔文派的巴拉丁选侯弗里德里希四世为首。天主教诸侯在巴伐利亚的马克西米利安领导下于1609年7月10日建立"联盟"与新教同盟对抗。但德国北部的一些有实力的路德派小国不愿加入同盟，皇帝也不愿加入联盟。假如法国的亨利四世仍在人世，那么这时很可能爆发战争；但他1610年遇刺身亡，加之德国皇位由谁继承还难以确定，战争因而暂时延迟。

除了天主教徒和路德教徒间的这些激烈争夺外，德国的形势在其它许多方面都是不安定的。商业不景气，货币贬值，使人民苦难不堪，国家日益贫困。无论在新教领土上还是在天主教领土上，强制统一信仰都有损于人民的理性生活；同时，天主教徒和新教徒同样热衷于捉拿巫士运动，捕风捉影，1580年到1620年间闹得最厉害，成千上万的人为之丧生。

三十年战争实际爆发于波希米亚。当时新教徒在这里占优势，1609年他们迫使国王，亦即神圣罗马帝国皇帝鲁道夫二世(1576—1612在位)下诏赐与高度的宗教宽容。鲁道夫死后由其懦弱无能的弟弟马蒂亚斯继承王位(1611—1619)和帝位(1612—1619)，但马蒂亚斯无子女，其堂弟施蒂里亚的菲迪南德热衷于反宗教改革运动，是该运动的代表人物，1617年他设法取得波希米亚各阶层承认他为马蒂亚斯的继承人。天主教的势力因此扩张。1618年5月在布拉格，一批心怀不满的新教徒把代表马蒂亚斯统治的两位天主教派摄政大臣从一个离地很高的窗口掷出。事件发生后，波希米亚爆发起义，战争由此开始。起初优势在起义者方面，1609年马蒂亚斯死后，他们推举巴拉丁选侯加尔文派的弗里德里希五世(1610—1632在位)为国王。施蒂里亚的菲迪南德在同一周内被选为皇帝，称菲迪南德二世(1619—1637在位)。

393

在波希米亚境外，弗里德里希得到的支持很少，而巴伐利亚的马克西米利安和由尼德兰抽调出来的一支西班牙军队前来援助菲迪南德。这支天主教联盟军由一位瓦隆的将领蒂利男爵扬·彻尔克拉斯率领，于1620年11月8日在布拉格附近击败波希米亚军。弗里德里希逃往国外。鲁道夫二世的宗教宽容诏书被废除，波希米亚新教财产大部分被没收，耶稣会在经济上获益非浅，反宗教改革运动在波希米亚、摩拉维亚、奥地利以高压手段强制推行。在获取没收的新教财产而发财致富的人中，有一位叫阿尔勃莱希特·冯·华伦斯坦(1583—1634)者将在这场战争的未来历史中起重大作用。新教同盟被解散。在奥地利，新教同样遭到镇压。

同时，斯皮诺拉率领的西班牙军于1620年入侵巴拉丁，蒂利和天主教联盟军也接踵而至。巴拉丁被征服，居民被强迫改奉天主教，1623年弗里德里希的选侯爵位连同巴拉丁的大部分转归巴伐利亚的马克西米利安所有。

德国西北部自奥格斯堡和约缔结以来已落入新教之手，这时

也受到战争威胁，同时新教遭到的灾难引起了其它新教国家的警惕。然而，除丹麦的克里斯蒂安四世外，其它国家均未采取有效行动．英格兰和新教的荷兰只给了克里斯蒂安少量援助。在菲迪南德皇帝看来，丹麦国王的干涉足可畏惧，于是诏令华伦斯坦招募一支军队，任命他为总司令。这位非凡的冒险家虽然天生是个新教徒，但名义上信奉天主教，现在是波希米亚贵族中的首富。他有领袖天才，招募军人时不问种族、信仰，只看作战能力和是否效忠自己。他不久后便组织起一支战斗力很强的军队。

1626年4月25日，华伦斯坦在易北河上的德绍桥击败曼斯费尔德的恩斯特统率的新教军队，追击败军至匈牙利，新教军队原想退至那里和反皇帝的特兰西瓦尼亚亲王贝特伦·伽柏会合，进行有效抵抗，但这一希望落空了。1626年8月27日，克里斯蒂安四世在鲁特尔(Lutter)为蒂利和天主教联盟军所败。1627年和1628年，天主教派又继续取胜，先征服汉诺威、不伦瑞克、西里西亚，后又征服荷尔斯泰因、石勒苏益格、波美拉尼亚和梅克伦堡。濒临波罗的海的港市斯特拉尔松得到瑞典人的援助，华伦斯坦无法夺取，因此认为趁大有才干的瑞典国王古斯道夫·阿道夫(1611—1632在位)尚未进行干涉时讲和为明智之举。1629年5月双方缔结和约，克里斯蒂安四世以今后不再干涉德国政治为条件保全了领土。

现在，天主教决定收获胜利果实。1629年3月6日，皇帝颁布“归还教产敕令”，命令新教诸侯将1552年以后侵占的教产全部归还天主教会，将新教徒从天主教诸侯的领地上驱逐，除路德宗外其它宗派一概不予承认，加尔文宗因此被剥夺了一切权利。虽然以后几年内发生的事件使敕令未能全部实施，但仍有五个主教区、一百座隐修院及数百座教区教堂一时被移交。如果天主教派继续获得胜利，如果他们不为争夺战利品而相互争吵，那么更多的教产将归还他们。华伦斯坦的功勋大大增强了皇权，以巴伐利亚的巴克西米利安为首的天主教联盟对此深感不安；这些纷争和 394

不安促使联盟要求把华伦斯坦免职。1630年9月，皇帝被迫解除了这位能干的将领的职务。

甚至在华伦斯坦被免职前就发生了一起极为重要的事件，只是其重要性当时尚不明显罢了。瑞典的古斯道夫·阿道夫于1630年6月26日率领一支人数不多的军队在德国海岸登陆。诱使他干涉这场战争的有两个动机。他无疑自以为是新教信仰的维护者，但他还有一个想法，那就是变波罗的海为瑞典的内湖，他认为帝国军队进击波罗的海沿岸港口将直接威胁他的王国。一旦这些港口为敌国所控制，瑞典将处于极大的危险之中。古斯道夫不久便将帝国军队逐出波美拉尼亚；但他尚未争取到同盟者，因而不敢冒进。然而，1631年1月他与法国缔约，获得大量的经济援助。当时在法国大权独揽的是路易十三世的首相阿尔曼·普莱西斯，即黎世留枢机主教(1585—1642)，他复活了法国对西班牙和奥地利的哈布斯堡家族的固有敌视，采取支持其敌人的政策，以推进法兰西君主国的政治利益，即使这些国家是信奉新教的也照样支持。古斯道夫下一步重要而艰巨的工作是争取勃兰登堡和萨克森的合作，前者虽是新教国家，但拥护神圣罗马帝国，后者则采取中立态度。1631年5月20日，蒂利攻占马德堡，市民遭到野蛮的蹂躏。

新教诸侯的这一重要据点失陷后，古斯道夫和勃兰登堡选侯于7月结成同盟，8月萨克森放弃中立，加入瑞典人一方。1631年9月17日，古斯道夫尽管未得到萨克森人多少帮助，但仍在莱比锡附近的布来登费尔德大败蒂利。帝国在北德的势力被粉碎，瑞典国王乘胜挥师南下，直抵莱茵河边，在美因茨建立了大本营，同时萨克森人攻占布拉格。皇帝陷于绝境，只得重新起用华伦斯坦招募新军。1632年4月组成一支劲旅，由华伦斯坦任统帅。

395

这时，古斯道夫挥师进击巴伐利亚的马克西米利安，在多瑙沃特附近一役大败蒂利。蒂利本人受重伤而死。巴伐利亚首府慕尼黑只得向瑞典国王投降。同时，华伦斯坦已将萨克森人逐出布拉格，前来迎战古斯道夫。两军在纽伦堡附近相持数周，胜负难

分，华伦斯坦于是领军北上，试图击败萨克森。古斯道夫尾随其后，1632年11月16日两军激战于莱比锡附近的吕岭，华伦斯坦军被击溃，但古斯道夫在战斗中阵亡。古斯道夫的功绩永不磨灭。他使归还教产敕令在北德成为一纸空文，德国新教徒对他的怀念他是受之无愧的。

古斯道夫阵亡后，瑞典政务归大有才干的首相阿克塞尔·乌克森谢纳主持，但新教方面现在最能干的将领是萨克森-魏玛的贝恩哈德(1604—1639)。1633年11月，贝恩哈德夺取南德重镇雷根斯堡，为新教军队的挺进打开了多瑙河航路。这时华伦斯坦在波希米亚几乎按兵不动，一方面因为嫉视西班牙军队开往南德，另一方面因为暗中和萨克森、瑞典、法国勾结。他心中究竟作何打算，难以断定，但很可能是想谋取波希米亚王位。雷根斯堡的失陷他坐视不救，引起皇帝的疑心和敌意，皇帝秘密指使其部下于1634年2月25日将他杀害。

1634年9月5日和6日，贝恩哈德在内德林根为帝国和西班牙联军所大败。这次战役和几乎三年前发生的布来登费尔德战役一样具有决定性的意义。那次战役表明天主教诸侯不可能控制北德；这次战役则显示新教诸侯不可能征服南德。战争早该结束；1635年6月15日，皇帝和萨克森在布拉格缔结和约。该和约规定以1627年11月12日为准，一切教产归当时的持有者所有，四十年不变，至于最后的归属问题，以后由天主教和新教两派选派同等数量的法官组成法庭裁决。加尔文派的权利，和约中只字未提。几周内和约便得到德国大多数新教诸侯承认。

然而，这个不幸的国土并未得到和平，战争继续进行了十三年，而且和以前一样残酷。战争的最初目的已不复存在，现在这场战争已成为西班牙、法国、瑞典在德国领土上进行的一场混战，它们利用德国各派的支持，以图扩大自己的势力，其中法国得益最多。菲迪南德二世死后，由其子菲迪南德三世继承王位(1637—1657在位)，但这并未使局势发生实际变化。德国当时缺乏真正

的领袖人物，唯一的例外是勃兰登堡的"大选侯"弗里德里希·威

396 廉(1640—1688在位)，他虽然在扩大自己的领地方面取得成功，但主要因为年纪太轻，无力影响战争进程。

经过无数次谈判，终于在1648年10月27日缔结了威斯特发里亚和约。瑞典在德国波罗的海沿岸的地位稳固确立；阿尔萨斯大部分归法国所有；瑞士早已享有的独立得到正式承认；勃兰登堡放弃了对部分波美拉尼亚的领土要求，将它让与瑞典人，但得到马德堡大主教区、哈尔伯施塔特、明登主教区作为补偿；巴伐利亚的马克西米利安仍保有选侯的称号以及巴拉丁领地的一部分，巴拉丁领地的其余部分归还不幸的弗里德里希五世之子卡尔·路德维希，又新设一选侯爵位授与他。对宗教问题的解决，在和约中更为重要。勃兰登堡"大选侯"在这方面大显身手，使和约规定加尔文宗和路德宗享有同等的地位作为一方，天主教作为另一方。德国加尔文宗教徒终于获得完全的权利。归还教产敕令被彻底废除，教产的归属以1624年的持有情况为准，不得有所变动。同时仍然保留世俗诸侯决定其臣民宗教信仰的权力，但和约对这一权力稍加限制，规定1624年某一领地上存在的不同崇拜形式，各派仍可照当时情况继续采用。路德宗和加尔文宗内部，则同意以和约签订之时为准，并协议此后世俗统治者由这一派新教改奉另一派时不得强迫其臣民改宗。另一方面，由于皇帝的坚持，奥地利和波希米亚的新教徒未得到任何权利。

参战各方对和约均不满意，教皇甚至加以谴责。但大家都已对战争感到厌倦，这一和约至少有一大成绩：大致以当时天主教和新教实际控制范围为依据粗略地划定了两大教派的分界线。尽管如此，这次划分以后基本上固定下来，欧洲大陆上的宗教改革运动可以认为至此结束。

对德国来说，三十年战争是一场可怕的大灾难。整整一个世代，德国全境遭到各式各样无法无天的军队的烧杀抢掠、反复蹂躏。人口由一千六百万减少到不足六百万。土地荒芜，商业和制

造业被毁。尤其严重的是理性生活停滞不前，道德颓败，宗教遭到剧烈摧残。战争结束后有一个世纪之久，蹂躏摧残的后果还未完全平复。在这场可怕的战争期间，宗教生活的迹象很难找到；不过这一时期仍出了一位或许是路德宗最伟大的圣诗作家保罗·格哈德(1607—1676)。他的作品反映了在这个苦难时代的重压下对上帝出自内心的虔诚信赖。古怪而深奥莫测的新教神秘主义者戈利茨(Görlitz)的雅各·伯麦(1575—1624)的主要活动也在这一时期的最初数年。

第十四章

索齐尼主义

在宗教改革时期，关于基督的位格和工作有许多偏离正统教义的主张。一般而论，再洗礼派不赞成这些主张，但它们的早期表现却可以在登克·海策尔这样的再洗礼派信徒中找到（见边码第329页）。塞尔维特的激进思想和悲惨命运前面已有叙述（见边码第355、356页），但这位独创性的思想家没有门徒，不能自成一派。这一时代的反三一论神学家主要出在意大利，在那里思想改革往往采取过激的形式，文艺复兴的怀疑主义、晚期经院哲学家的批判态度常与再洗礼派注重领悟《圣经》真义而不注重其传统解释的倾向相结合。这样的意大利激进派有：马特利奥·格里巴尔迪(？—1564)，他曾任帕多瓦大学法学教授，1559年被加尔文驱逐出日内瓦；乔凡尼·瓦伦蒂诺·秦梯利(1520？—1566年)，此人约于1557年来到日内瓦，因见解与加尔文派不合将被治罪而逃亡，经过一段时期的流浪生活后，1566年在伯尔尼被处斩；更重要的一位是焦焦·比安德拉塔(1515—1588？)，他在日内瓦住过一年，

397

后来感到还是离开那里为妙，于1558年前往波兰，先后任波兰和特兰西瓦尼亚王族的医生，在特兰西瓦尼亚帮助建立起一个一位论派教会，该教会最后取得合法地位。

这种一位论运动得名于索齐尼叔侄。莱利奥·索齐尼（Lelio Sozzini，拉丁语名索辛努Socinus，1525—1562）出身于锡耶纳望族，专攻法学。他的思想起初属于福音派，1550年至1551年在维滕贝格住过一年，是梅兰希顿的朋友。他到过瑞士许多城市，在日内瓦很受欢迎，最后定居于苏黎世并死于该城。塞尔维特的被处决把他的思想引向了三位一体论，但他生前从未公开自己对这一问题的思索。他的侄子弗斯都·索齐尼（Fausto Sozzini，1539—1604）比他名气大。弗斯都1561年住在里昂，次年在日内瓦。他虽然思想激进，并受其叔父的笔记和论文影响——不过不如一般人认为的那么深，但表面上却信奉罗马天主教。1563年至1578年，他住在意大利，后来移居巴塞尔，1578年应比安德拉塔的邀请前往特兰西瓦尼亚。次年到达波兰，一直留居至1604年去世。

398 由于弗斯都·索齐尼及在波兰的其他神学家的努力，索齐尼派才得以在该地站稳脚跟。索齐尼派的信仰有力地表述在《拉科问答》中，这本教义问答书由弗斯都草拟，1605年出版于“波兰弟兄会”的大本营拉科城，故名。在《拉科问答》中，理性主义的推理和一种严格的超自然主义出色地结合起来。真理的根据是《圣经》，但对《新约》的确信主要以神迹为基础，《新约》的传播伴随着这些神迹、尤其是复活这个最大的神迹的传播。超自然地证明了的《新约》是《旧约》的保证。《新约》和《旧约》都向人的悟性指出永生之路，书中虽有超自然的内容，但有价值的内容都不违反理性。它们要求的唯一信仰是相信上帝存在与赏善罚恶。人本来是必死的，自己无法找到永生之路。因此上帝赐给人《圣经》，让人了解基督的一生及其树立的榜样。基督只不过是人，但他一生特别顺从上帝，值得效法，并充满神的智慧，所以上帝赐给他复活，又赋与他一种代理的神性，以至他至今仍能听见人祈祷。基督徒的

生活包括：以上帝为乐、祈祷、感恩、舍弃这个世界、谦让与忍耐，由此产生的结果是罪得赦免与永生。洗礼和圣餐是基督所要求的，所以应当保留，但只具有某种象征意义。主张人本质上是自由的，否认原罪说和预定论。

索齐尼派在论战中最成功之处是对赎罪学说中补赎理论所作的批判，而这种理论是宗教改革家普遍承认的。补赎不是上帝本性的要求。赦罪和补赎是相互排斥的概念。以无罪者代替罪人受罚是绝对不公正的。基督受死是服从上帝的伟大榜样，但无论怎样伟大都是他该作的，他不能把其价值转移给他人。这种转移如果可能，那么人便将感到不必在道德上努力追求正义，因而会削弱品格的培养。

索齐尼主义无疑和晚期经院哲学，特别是司各脱主义有联系，但与这种中世纪的哲学体系不同的是，它否认教会的一切权威，认为权威的来源是《圣经》，而对《圣经》要用理性来解释。对人类无能为力、人性完全堕落这些流行见解也抱反对态度。在解放宗教脱离教条的束缚、促进对《圣经》进行无偏见的研究方面，索齐尼主义贡献不小；但宗教对保罗、奥古斯丁或路德所具有的意义——信徒个人和上帝间通过基督建立一种赋与生命的新关系，索齐尼主义几乎全无概念。

索齐尼主义在波兰主要受耶稣会的压制，但在荷兰支持者不少，在英国更多，后来在那里产生的影响很大。

第十五章

阿明尼乌主义

加尔文主义的严峻性产生了一种反动，尤以在荷兰为甚，因 399

为在那里人文主义传统从未断绝，再洗礼派广为传播。这种反动表现为强调宗教的较为实际的一面，厌恶对教义作死板的规定，持较宽容的态度。荷兰学者迪克·科恩海特(1522—1590)就是这样一位思想家，但充分发挥这一派神学思想的则是雅各布斯·阿明尼乌(Jacobus Arminius, 1560—1609)及其门徒的著作。

阿明尼乌的亲属在尼德兰争取独立的斗争中牺牲，他靠朋友的帮助从1576年到1582年在莱顿大学受教育。后来得到阿姆斯特丹商会资助，被选送日内瓦深造。1588年在阿姆斯特丹受牧师职，人们称颂他是一位宣扬各教派和睦相处的布道师和牧师。1603年，他被选聘为莱顿大学神学教授，以接替著名的弗兰茨·朱尼厄斯(1545—1602)，此后他担任此职直迄去世。他虽然不喜欢争论，却于1589年奉命对科恩海特的观点作出答复，又针对德尔夫特的两位牧师的主张为"堕落前预定说"作辩护。关于堕落前预定说的争论涉及上帝作出预定的时间问题。上帝先预定某些人被拣选、某些人被舍弃，然后才让人类堕落，以此作为完成其预定的手段(supra lapsum堕落前预定)，或是上帝早已预见人类将要堕落，并让人类堕落，然后确定一些人受拣选，以此作为拯救一部分人的手段(infra lapsum堕落后预定)？阿明尼乌仔细研究了这些问题，开始对整个无条件预定说产生怀疑而认为人有自由；这虽与梅兰希顿的见解(见边码第389页)性质相同，但在纯粹的加尔文主义中却没有立足之地。于是阿明尼乌和他大学里的伺事、主张堕落前预定说的弗兰茨·戈马尔(1563—1641)间发生激烈论战，不久后信奉新教的荷兰大部分地区便卷入这场论战。

阿明尼乌于1609年去世，此后领导这一派的是宫廷布道师约翰·乌滕伯盖尔特(Johan Wtenbogaert, 1557—1644)和西门·埃比斯科比乌斯(Simon Episcopius, 1583—1643)，后者是阿明尼乌的朋友和学生，不久以后任莱顿大学教授。阿明尼乌的主张由这二人加以系统化和发展，他们都反对当时注重的对教义

的条分缕析，认为基督教是一股改造道德的力量。1610年，他们及另外四十一名支持者应荷兰著名政治家、主张宗教宽容的约翰·范·奥尔登巴内费尔特(1547—1619)的请求，拟出一份称为《抗辩书》的信仰宣言①，“抗辩派”即得名于此。该派不同意加尔文的绝对预定说，主张预定以上帝预知人怎样使用恩典这个工具为基础。他们还反对基督只为受拣选者而死这条教义，断言基督是为一切人而死，然而除了信徒没有其他人能得到基督之死的好处。但在否认人有自己行善的能力方面，他们和加尔文派见解一致，认为一切善功都来自上帝的恩典。因此，阿明尼乌派与贝拉基派不同（见边码第168页）。他们反对恩典不可抗拒的论点，主张恩典是可能被拒绝的，宣称对加尔文派主张的恩典永不失落论抱怀疑态度，认为人可能失落已得到的恩典。 100

新教的荷兰各地不久便纠纷四起。加尔文派占多数，他们的主张有执政莫里斯(1588--1625)的支持。抗辩派则得到荷兰省省长奥尔登巴内费尔特和大法学家、史学家、国际法奠基人雨果·格劳秀斯(1583—1645)的支持。这场争论不久就卷入政治纠纷之中。当时荷兰政治势力分为两派，一派主张“各省分权”，以奥尔登巴内费尔特和格劳秀斯为首，其成员包括富商阶层；另一派为中央集权派，以莫里斯为首。中央集权派希望召开一次全国宗教大会来裁决争端。奥尔登巴内费尔特治下的荷兰省则认为各省有权裁决本省的宗教问题，因而抵制召开大会。1618年7月，莫里斯发动政变，推翻“地方分权派”。奥尔登巴内费尔特尽管功勋甚高，仍于1619年5月13日被处斩，格劳秀斯被判处无期徒刑，但于1621年越狱逃走。

1618年11月13日到1619年5月9日，国会在多尔德召开了一次宗教大会。出席会议的除荷兰代表外，还有来自英国、巴拉丁、黑森、不来梅及瑞士的代表。会议谴责了阿明尼乌主义，通

① 沙夫：《历代基督教信条》，第3卷，第545—549页。

过了毫不妥协的加尔文主义的“多尔德教理”，后来该教理和海德尔堡教义问答、比利时信纲（见边码第383、390页）一道成为荷兰教会教义的依据。① 《多尔德教理》观点虽不如一些加尔文主义者那样过激——没有采纳戈马尔的堕落前预定说，但多尔德会议可谓达到了加尔文派教义制定的绝顶。

多尔德会议刚一闭会，抗辩派即遭流放，但莫里斯于1625年去世，迫害他们的法令此后成为一纸空文。他们纷纷返回祖国，不过要到1795年才得到正式承认。抗辩派在荷兰缓慢发展，至今
401 仍然存在。在荷兰国内，抗辩派的虔敬主要属于注重理智的伦理的那种类型，多少受索齐尼主义影响。阿明尼乌主义后来在英国的影响比在其发祥地大，并在卫斯理身上证明，它有能力与任何对基督教真理的解释所表现出的热情感人的虔诚相结合。

从这场论战中产生出一种重要的救赎论，是格劳秀斯（Grotius）于1617年提出的。照安瑟伦的见解，基督之死是为补偿上帝受了损害的荣耀（见边码第239页）。宗教改革家们认为，基督之死是他代替他为之而死的那些人，为他们所犯违反上帝的正义之罪受罚，并把这惩罚说成是上帝本性的基本要求，因为上帝虽然可以宽大为怀，但必须公义正直。对加尔文派而言，基督的牺牲足以拯救一切人，但只对那些他为之而死的受拣选者有效。索齐尼派彻底批驳了上述见解，否认惩罚是上帝本性所要求，也不承认某人应受的惩罚可以正当地由另一人的受难来代替（见边码第398页）。现在，格劳秀斯针对索齐尼派的批评作了答复。他认为上帝是一位有伟大道德的统治者。罪即是违犯他的法律。像世上贤明的统治者那样，上帝如果愿意，便可施行赦免；但只是赦免而不表明他对自己的法律是多么尊重将使他的法律受到蔑视。所以基督之死并不是替人的罪受罚——人的罪是白得赦免的，而是向上帝的政府的神圣性表示尊重，说明上帝一方面免除惩罚，一方面

① 沙夫：《历代基督教信条》，第3卷，第550—597页。

证明自己神圣的政府的威严。在这种意义上，基督的牺牲就不是不公平的了。这是向遭到违犯的法律表示尊重。像世上贤明的统治者那样，上帝也可提出条件，如以信仰和悔改为条件，向一切愿意接受赦免的人广施赦免。这套理论的新颖巧妙是无可否认的。它使阿明尼乌派由断言基督为一切人死而陷入的窘境中解脱出来。如果基督之死是为一切人，不是仅为被拣选者，那为什么不是一切人都能得救呢？格劳修斯的回答是基督之死不是代人受罚。他在答复索齐尼派时，提出了一个明确的理由来解释基督的伟大牺牲。然而，在一切有关救赎的理论中，这最富于戏剧性而又最难令人满意，因为福音的信息是，在某种真实的意义上基督不是为一般的正义，而是为我而死。

第十六章

英格兰的安立甘宗、清教主义及独立教会。苏格兰的主教制与长老宗

伊丽莎白女王开始其统治时处境极为困难。她和天主教徒的 402 关系在别处已有叙述(见边码第386页)。臣民的宗教信仰不统一，内有阴谋，外遇强敌，她全凭娴熟运用政治谋略才得以沿着成功的道路前进。那些赞成她抵制罗马的人在她登基不久便发生分裂，这更增加了她的困难。随着她统治时间的推移，分裂由于群众宗教生活的复苏而加深。在亨利八世、爱德华六世和玛丽女王统治下进行改革期间，英格兰在宗教生活上是相当冷漠的，现在宗教生活的复苏正使这个国家发生巨变。

伊丽莎白有意使她对宗教问题的解决办法尽可能容易为各派所接受。教会在教职和崇拜仪式方面，只要新教徒在感情上能够

容忍，尽量保留原有习俗。除一小部分牧师外，其余教牧人员都遵奉了国教。尽管他们常常并不衷心接受新教，讲道能力和宗教上的热心认真也值得怀疑，但只要他们在自己的教区内安分守己，伊丽莎白也就乐得不去打搅他们。从政治观点看，她的政策是明智的。英国因此避免了那种蹂躏了法国和德国的宗教战争。

然而，女王从一开始便面临着一批更有进取精神的新教徒，他们认为她想建立的那种广泛的、全国性的综合性教会不足以称做"改革了的"教会。玛丽在位期间被流放国外的人在日内瓦、苏黎世、法兰克福受到影响，现在满怀对这些地方彻底新教改革的仰慕之情回国。这批人在宗教上极热心认真，伊丽莎白在与罗马对抗中必须依靠他们。但女王认为，如果听任他们照自己的愿望对宗教改革，那么必将搅乱费了九牛二虎之力才勉强维持住的和平局面。

从宗教观点来看，这些人的愿望是很容易理解的。对他们而言，《圣经》是基本的权威，它取代了教会作为权威传统的解释者或捍卫者的权利。他们要从崇拜仪式中清除他们认为是罗马教会迷信的残余，要在每一堂区安置一位认真、热心宗教、善于讲道的牧师。他们尤其反对牧师着制服，认为这将在群众心目中永远造成牧师是具有特殊权力的属灵阶层这一印象，这与一切信徒皆有教牧人员职能的观念相抵触；他们反对跪领圣餐，认为这意味着向临在饼酒中的物质的身体表示崇拜；他们认为婚约戒指的使用是继续将婚配尊为圣事，因而也加以反对；施洗时划十字记号，他们认为是迷信，也不赞成。这批人因为想要如此"净化"教会，所以在十六世纪六十年代初开始被称做"清教徒"。1563年，他们试图使其改革计划在代表英国国教会大多数的立法机构坎特伯雷会议上通过，但以一票之差失败。

403

许多清教徒已经开始采用较简单的崇拜仪式，着较简朴的礼服。在玛丽统治期间流亡国外的牛津大学莫德林学院院长劳伦斯·汉弗莱(1527—1590)和牛津基督教会副主教托马斯·桑普森(1517—1589)的带领下，清教徒对礼服的使用进行了热烈的讨

论，史称“伊丽莎白时代礼服之论争”。剑桥大学大体上支持清教徒的意见。但女王关于这个问题的政策是坚决反对改革，而且马修·帕克大主教于1566年发布“通告”①，晓谕全体牧师必须向主教重新领取许可证，禁止宣讲有争议的教义，要求跪领圣餐，并详细规定教牧人员礼服式样。按该通告，许多清教教牧人员被剥夺了职位，桑普森也在其中，他甚至被监禁了一段时间。

在大陆宗教改革运动中心学习过的人士认为，凡在《圣经》中找不到根据的崇拜仪式就是对上帝威严的侮辱，这引出了进一步的问题：如果牧师拒绝使用《圣经》中没有描绘过的礼服和仪式而为教会所撤职，这样的教会制度是否是上帝为他的教会所规定的？再者，有些清教徒用日内瓦的观点来读《新约》，发现其中对教会的管理方式有明确的叙述，与英国现存方式大不一样；教会中应由长老有效执行教规，牧师经会众同意后任职，而且照加尔文所讲，《圣经》中称为“主教、长老、牧师”者，在灵性上处于平等地位，因为“这三个词被用作同义词。”② 激励苏格兰长老宗和“主教制”进行长期斗争的正是这种一切教职本质上平等的信念。

清教运动内这一派的代表和领袖是托马斯·卡特赖特（Thomas Cartwright，1535?—1603）。1569年他任剑桥大学玛格丽特夫人讲座神学教授时鼓吹每一堂区委任长老执行教规，牧师由会众选举，废除大主教、副主教等教职，一切教牧人员本质上地位平等。这些主张实际上是长老宗主义，更激进的清教徒从此朝长老制方向发展。卡特赖特的观点引起约翰·惠特吉夫特（1530—1604）的反对，此人后来成为早期清教徒的主要敌人。惠特吉夫特反对卡特赖特的长老制是上帝所定法律的主张，但他并未断言主教制是上帝所定。他认为主教制是教会管理的最佳形式，不过他否认在《圣经》中载有教会组织的任何精确模式，他断言教会如何组织基本上留待教会自己决定。卡特赖特的教授职务已于1570年被解 404

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献汇编》，第467—475页。

② 《基督教原理》，第4卷，第3章，第8节。

除，1572年惠特吉夫特终于使他的特别会员地位也被剥夺。此后他到处流浪，遭受迫害，大部分时间在欧洲大陆，但仍孜孜不倦地为促进长老派清教运动而努力。

卡特赖特鼓吹的改革在一本题名为《忠告国会》(1752)的小册子里作了描述。这本小册子观点虽然激进，但很能打动民心，作者是伦敦的两位牧师约翰·菲尔德(？—1588)和托马斯·威尔科克斯(1549?—1608)。惠特吉夫特撰文答复，卡特赖特又针对这个答复作了反驳。有些清教徒观点较卡特赖特温和，认为现存教会制度只须作少量改革。那些引人反感的礼仪可以取消，《公祷书》可以修订，堂区可以设立长老，主教可以保留，主持由每一主教区各教会组成的主教区会议的工作，他是相等中的首要者。但长老宗精神仍在发展，十六世纪七十年代在国教会内试行了一些长老宗的改革措施。一些牧师和虔诚的平信徒聚在一起讲道和讨论，"说预言"。在一些地方，一些堂会自发组成一种区教务评议会，这种作法于1572年首先在伦敦附近的旺兹沃思开始。1574年有一位原剑桥大学学生名沃尔特·特拉弗斯(1548—1635)者发表了《教会宗规详论》，进一步阐述了长老宗的立场。1576年帕克去世，由埃德蒙·格林德尔任坎特伯雷大主教。他的继任对清教运动是一大推动，因为他同情清教徒，并且由于耿直反对女王禁止"说预言"的命令而被停职。

卡特赖特以及与他志同道合的那些清教徒反对脱离英国国教会。他们的想法是尽量把清教的纪律和习惯作法引进国教会中，等待政府进行进一步的改革。这样的希望似乎并非不切实际。在一个世代内，英国国教会的组织和崇拜仪式已修改了四次。如果不久进行第五次修改，那么不就可能更符合清教徒认为《圣经》中立下的标准了吗？他们像这样宣传、等待。一般清教徒也如此打算。

405

然而，有些清教徒认为，这样拖延似乎没有道理，他们要立刻建立他们认为符合《圣经》教导的教会。这些清教徒被称做脱离

派，提倡地方教会自治者即是从该派中产生出来的。1567年6月19日，一个这样的脱离派团体以结婚为名在伦敦集会举行崇拜，其中一些成员被当局逮捕监禁。他们认为留在国教会内再也不能自由遵循上帝之道，于是自行选举教会职员，由理查德·菲茨任牧师。除了这个被称做"管子工总部"的脱离派组织外，还有一些不从国教者的团体，但在清教运动初期，脱离派的活动是不固定的、临时性的。

第一个在英格兰旗帜鲜明地鼓吹脱离派观点的是罗伯特·布朗(Robert Browne, 1550—1633)。在卡特赖特在剑桥大学短期任教授的那段混乱时期，布朗正在该校求学，1572年毕业。起初他是激进的长老派清教徒，约于1580年接受脱离派的原则，1581年他和一位朋友罗伯特·哈里森一道在诺里奇建了一个志愿结合的独立教会。布朗因宣讲自己的观点而数次遭监禁。后来他及其教会中大多数信徒逃往荷兰米德尔堡避难。1582年，他在该地刊行了一本内容充实的著作，其中包括三篇论文。第一篇是针对那些不愿脱离国教会的清教徒而写的，其要点从文章的长标题即可看出：《论改革之刻不容缓兼论宣扬改革可缓行者之邪恶及官府逼迫终归势在必改》；另一篇题为《真正的基督徒生活与规矩之书》，书中把真正的教会描绘为由志愿结合在一起的信徒组成。布朗认为，只有由有宗教经验的信仰基督的人组成的地方性团体才是教会，其成员通过一种志愿的契约关系和基督结合又彼此联合。这样的教会以基督为直接首脑，由基督指定的职员按基督所立的律法来管理。每一教会实行自治，选举一位牧师、一位教师、长老、执事、寡妇各数名，这些职位都是《新约》中有明文规定的；但每一教徒应对全体教徒的福利负责。任何教会都无权管辖其它教会，但应像兄弟般互相帮助。

布朗主张的地方教会自治在某些方面与再洗礼派的相似(见边码第330页)。但在英格兰直到下一个世纪才出现有组织的再洗礼派运动，而且布朗从未表现出他自觉接受过再洗礼派的影响，他

也不反对婴儿受洗。英格兰的脱离派主要是从清教运动中产生的。布朗作脱离派斗士的时间不很长。他在荷兰居留时间短暂。他的教会后来出现骚乱，他在苏格兰住了一段时间后终于回到英格兰。1585年1月，他至少表面上遵奉了国教，从1591年到1633年任国教会牧师而终其漫长的一生。

406

与此同时，在格林德尔任大主教期间，许多未脱离国教会的清教牧师全部或部分地停止使用《公祷书》。他们强调建立"圣洁纪律"——沃尔特·特拉弗斯就这个题目写了第二本书，作为清教徒行为的指南。然而，从1583年到1604年，继格林德尔任坎特伯雷大主教的是惠特吉夫特。此人在神学观点上属加尔文派，对教规持严格态度，在这点上得到女王衷心支持，因为她对清教运动深恶痛绝。他一上任便颁布条例，命令教牧人员完全赞同与使用《公祷书》，着规定的礼服，禁止私下举行一切宗教集会。① 此后对清教徒采取了高压手段。这时有人秘密刊行一些辛辣讽刺一般主教的文章，从而加剧了敌对情绪。这些文章文字虽然粗俗，立论也欠公允，但俏皮而能击中要害，显然出自清教徒手笔，不过一般清教徒并不喜欢。这些文章发表于1588至1589年间，称为"马丁·马普雷莱特短集"，作者是谁一直没有定论，但很可能是一位叫乔布·思罗克莫顿（1545—1601）的清教平信徒的作品。

清教徒和脱离派断言他们的主张是上帝赐与的，现在这一断言在反对他们的安立甘宗领袖人物身上迅速加剧了一种看法上的转变。继惠特吉夫特任大主教的理查德·班克罗夫特1589年在伦敦圣保罗十字教堂讲道时不仅谴责了清教主义，而且肯定了主教制有上帝的律法为依据。一年以后，一位定居英国的瓦隆的神学家艾德里安·萨拉维亚（1531—1613）鼓吹同一见解，不久后任温切斯特主教的托马斯·比尔森（1547—1616）于1593年在他的《基督

① 古与哈迪合编：《英国教会史文献汇编》，第481—484页。

的教会之永恒管理法》中也表示了同样的观点。博学的理查德·胡克(1553?—1600)在他1594年至1597年间写成的《教会组织法》中表示的主张则不这么激进。他认为主教制在《圣经》中是可以找到根据的，但他之赞同主教制主要是因为它合理。这和清教徒主张的极端圣经主义形成鲜明对照。高教会派的基础由此奠定。

对清教徒和脱离派的镇压得到高等宗教事务法院的大力支持。自亨利八世时代以来，为控制教会事务与教牧人员，英格兰王室喜欢采用的权宜手段是委派不受普通法律程序约束的专员负责调查和裁决宗教纠纷。这渐渐形成一种制度，伊丽莎白又加以发展，使之成为更具永久性的机构，但直到1587年班克罗夫特被任命为专员之一，它才成为十分有效的审理教会事务的法院。到1592年，其权力已达到完全的程度。仅凭推测即可定被告的罪，证据的性质不必加以明确解释。在英国各地，该法院都有权实行审问和监禁，从而成了维护主教权威的得力帮手。 407

布朗回归国教会后，脱离派势力衰微，但不久又东山再起。1587年，有一位叫亨利·巴罗(1550?—1593)的伦敦律师，另有一位叫约翰·格林伍德(?—1593)的牧师，因在伦敦召集脱离派会议而被逮捕。他们从狱中偷送出手稿，在荷兰印成册子，抨击安立甘宗和清教徒，提倡比布朗更加激进的严格的脱离派原则。这些册子为他们争取到一批信徒，其中有清教牧师弗朗西斯·约翰逊(1562—1618)。1592年在伦敦正式组织起一个脱离派教会，由约翰逊任牧师，格林伍德任教师。次年4月6日，巴罗和格林伍德因否认女王对教会事务有最高管辖权而被处绞刑。同年，国会通过一项法令，规定凡对女王、对教会的统治权威提出异议，或拒不上教堂，或参加采用非法崇拜仪式的"秘密集会"者，一律处以流刑。① 在这一法令取缔下，伦敦这个脱离派教会被迫逃往阿姆斯特丹避难，约翰获释后也前往该地继续任牧师，教师则由

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献汇编》，第492—498页。

亨利·安斯沃思(1571—1623)担任。

伊丽莎白统治末期，从占优势的加尔文派中开始出现一种反动。到1595年，在剑桥爆发一场论战，彼得·巴罗(1534—1599)在那里鼓吹阿明尼乌的开明教义。这场论战导致惠特吉夫特主持制定的具有强烈加尔文主义色彩的“兰伯特信条”的颁布；① 但批判加尔文主义的倾向既已开始，便不可收拾，日益发展，而且彻底反对清教主义渐渐成为安立甘宗的特点。

伊丽莎白的长期统治于1603年3月24日结束。她死后由“苏格兰女王”玛丽之子詹姆斯一世继位(1603—1625在位)，他自1567年起同时统治苏格兰，称詹姆斯六世。英格兰各教派都寄希望于他的继位，天主教徒因为他的父母是天主教徒，长老派清教徒因为他受过长老宗教育，安立甘宗则因为他在苏格兰维护王权的长期斗争中形成的王权神授的牢固观念和对长老宗专权的敌视。唯有安立甘宗看准了他的性格。他的口头禅是“没有主教就没有国王”。在言行上，他虽像伊丽莎白一样并不武断专横，但英国人很能容忍一位得民心受称赞的君主的统治，对一位不受欢迎、不庄重而又缺乏代表性的君主的统治则感到憎恶。

1603年4月，詹姆斯一世在前往伦敦途中有人向他呈递了一份“千人请愿书”。② 该请愿书宣称代表一千余英格兰人的意见，但上面并无签名。它仅仅温和地表达了清教徒的愿望。结果于1604年1月在汉普顿宫由国王亲自主持召开了有主教和清教徒参加的会议。除国王本人外，安立甘宗的主要辩论者是当时任伦敦主教的班克罗夫特。清教徒要求的重大改革，除批准一种《圣经》新译本外，其余的均未通过，这个译本即1611年出版的“钦定本”，亦称“詹姆斯王译本”(King James Version)。不仅如此，而且命令清教徒遵奉国教。安立甘宗在获得这次胜利后，又于1604年经国王批准召开主教区会议，制定了一系列教会法规，把清教徒反对

408

① 沙夫：《历代基督教信条》，第3卷，第523页。

② 古与哈迪合编：《英国教会史文献汇编》，第508—511页。

的许多公告和习俗载入其中。这次会议的主要人物是班克罗夫特，不久后他继惠特吉夫特任坎特伯雷大主教(1604—1610)。清教徒大为震惊，但他在管理教会方面甚为谨慎，并不像人们从他过去的言行所预料的那样偏激，因此实际上只有少数清教牧师被免职。由于惠特吉夫特和班克罗夫特的大力扶植，安立甘宗神职人员教育逐步改善，工作热情日渐高涨，该派势力因此大有发展。其中一个突出的例子是1605年成为奇切斯特主教的兰斯洛特·安德鲁斯(1555—1626)，此人学识渊博，道德高尚而又滔滔善辩。

继班克罗夫特任大主教的是乔治·艾博特(1611—1633)。他缺乏同情心，固守加尔文主义，在广大神职人员中不受欢迎，任职后期行为不检而玷污了自己的名誉。惠特吉夫特和班克罗夫特等人的相继去世使安立甘宗失掉了强有力的领导，在这种情况下，不仅清教运动，而且脱离派均取得明显的进展。

詹姆斯一世统治初期，有一位原国教会牧师约翰·史密斯(John Smyth，?—1612)接受脱离派原则，在盖恩斯巴勒当了一个脱离派教会的牧师，在他的带动下开始了一场影响深远的脱离派运动。盖恩斯巴勒的教会不久便在邻近乡村中发展了不少信徒，后来又在斯克鲁比的威廉·布鲁斯特家里成立了第二个教会。当时年纪尚轻的威廉·布雷福德(1590—1657)是斯克鲁比教会的成员。这个教会有博学而心地温和的约翰·鲁宾逊(1575? —1625)担任领导。他和史密斯一样，原是国教会牧师，后来认为脱离国教是唯一合乎逻辑的办法。这两个教会遭到严厉镇压，以致史密斯领导的盖恩斯巴勒教会约在1608年自动流亡阿姆斯特丹。斯克鲁比教会在鲁宾逊和布鲁斯特领导下也走了同样的路，迁往荷兰，最后于1609年在莱顿定居下来。

在阿姆斯特丹，史密斯和弗朗西斯·约翰逊间发生争论。史密斯基于自己对《新约》的研究，深信使徒接纳信徒加入教会团契的办法是让他们向上帝表示悔改和信仰基督后领受洗礼。1608年或1609年，他用淋水的方法给自己施洗，然后给他的教会的其他 409

成员施洗，这样在荷兰土地上建立起第一个英语民族的浸礼宗教会。史密斯还接受了阿明尼乌派的见解，相信基督不仅为受拣选者而且为一切人而死。这些新的重要见解使他接近再洗礼派的立场，他的教会中有些信徒最终加入荷兰门诺派，不过这是他于1612年因结核病去世之后的事。余下的信徒在托马斯·赫尔维斯(Thomas Helwys,1510？—1616？)和约翰·默顿(John Murton，？—1625)领导下仍然坚持英国浸礼派立场，他们于1611年或1612年回到英国，成为英国本土第一个永久的浸礼宗教会。因为他们的观点属阿明尼乌派，所以被称为“普救派”。该派提倡宗教宽容甚为热心。

在这些年间，亨利·雅各布(Henry Jacob，1563—1624)、威廉·艾姆斯(William Ames，1576—1633)、威廉·布雷德肖(William Bradshaw，1576—1633)等人发展出一派新的清教观点，雅各布是鲁宾逊在莱顿建立的教会的成员，艾姆斯是流亡荷兰的著名神学家，布雷德肖是重要清教作家。这三个人发表了独立派，即不主张脱离国教会的公理宗观点，近代公理宗即直接发源于此。他们致力于建立一个全国性的公理宗教会联合会，从而避免与国教会分裂。1616年，雅各布在萨瑟克建立一个教会，是第一个连续存在的公理宗教会。

然而，在十七世纪三十年代雅各布的教会中有一小批信徒开始深信信徒受洗是《圣经》里定下的规矩。他们脱离雅各布的教会，开创了英国浸礼宗的第二派，即“特选派”或“加尔文主义”浸礼派，因为他们相信特选的或有限制的救赎，也就是说只有受拣选者得救恩。约于1641年，他们开始用浸入水中的办法施洗，认为这才是正当的方法，后来这种施洗法传播到英国一切浸礼派中。

莱顿的那个清教教会历史上最重要的事件是决定派遣少量积极的信徒到美洲。鲁宾逊勉强和多数信徒留下来，他这时已基本上为雅各布和艾姆斯争取过去，接受了非脱离派公理宗立场。经

过多次令人厌倦的协商，“清教徒前辈移民”由“长老”威廉·布鲁斯特(William Brewster)任宗教领导，于1620年乘“五月花号”横渡大西洋。12月21日，他们开创了普利茅斯殖民地，不久后英明而大公无私的威廉·布雷德福就任该殖民地总督。公理宗就这样移植到了新英格兰。

在艾博特任大主教期间，管理不如从前有力，清教因此得以组织“讲座”来代替过去的说预言。在正式牧师敌视清教，或不愿讲道、或没有讲道能力的堂区，清教徒出钱聘请强烈倾向清教的布道师在下午讲道。这种办法经受住了时间的考验，它使那些凭良心不愿按规定的方式施行圣事的布道师有机会发表自己的见解。清教素来强调谨守主日，1595年尼古拉·鲍恩德(？—1613)发表《安息日之教义》，极力主张必须像犹太教徒那样永远严格遵守第四条诫命，清教谨守安息日的倾向因此更为增强。所以当1618年詹姆斯一世颁布著名的《文体活动规定》，推荐在主日举行各种旧日民间游戏和舞蹈时引起清教徒——还有艾博特大主教——的强烈反对。在清教徒看来，这似乎是国王下令违背上帝的意志。清教运动的发展还受到政治原因的刺激。詹姆斯一世对待国会专横霸道；三十年战争初期他没有给处境困难的德国新教诸侯以有效的支援；最重要的是他想为王子择一位西班牙公主为配偶——不过此事最后没有成功。这一切引起越来越大的不满，并促使下议院在政治上日益同情清教运动，尤其因安立甘宗基本上支持国王的政策，这种同情更见加深。到1625年詹姆斯的统治快结束时，英国的政治前景预兆不祥。

410

詹姆斯在其北方王国执行的政策也是祸根四伏。詹姆斯年幼时，摄政莫顿于1572年使主教制在名义上被定为永久性制度，主要以此作为获取教会地产的手段。因此在苏格兰名义上设主教职，但其权力甚微。1581年，苏格兰长老宗总会在安德鲁·梅尔维尔的领导下，决定授与各地长老会以教会法庭的全权，同时批准了长老宗《规章二书》。詹姆斯尽管反对，但他和国会不得不于

1592年承认了这一套由法律确立的长老宗制度。

然而，詹姆斯一世仍决心建立由国王控制的主教来取代这种基本上实行自治的长老制。那些有名无实的主教是他现成的工具。到1597年，他的地位已很稳固，因此坚持只有他有权召开全国宗教大会，他对长老宗的进攻也不断加强。梅尔维尔及其他一些领袖被流放。1610年，国王取得一大进展，他在苏格兰建立了两个审理教会案件的高等宗教事务法院，这两个法院和英格兰的类似，每一法院由一位大主教任院长；他还聘请一些英格兰的主教为至今仍不合法的苏格兰主教祝圣，使苏格兰主教团能继承使徒统绪。1612年，他串通国会通过决议，授与这些主教管理所属教区的全权，从而完全达到了自己的目的。崇拜仪式方面迄今未作改变，但九年后他强迫一次被慑服的宗教大会规定必须跪领圣餐，行坚振礼时由主教按手，遵守教会大节期，允许举行私人圣餐和洗礼，这些规定后来又得到国会的批准。詹姆斯去世时，苏格兰各地因对宗教政策不满而骚动不安。

继詹姆斯一世为英格兰和苏格兰国王的是其子查理一世

411 (1625—1649在位)。查理在品格上比其父受人尊重，家庭生活纯洁，宗教信仰虔诚，但和他父亲一样，认为王权神授，独断独行，不了解舆论动向。他还有一个弱点，常使他被指责为两面派、阴险狡猾。他一继位即得到当时最杰出的人物之一威廉·劳德(1573—1645)的友谊和支持。

劳德在詹姆斯在位期间是青年安立甘派的领袖之一。他激烈反对加尔文主义，早在1604年就争辩说："没有主教就没有真正的教会。"1622年，[3]他和耶稣会士费希尔争论时认为，罗马教会虽是一个真正的教会，不过只是普世公教会的一支，而英国国教会是普世公教会最纯洁的一支。他在许多方面都可以说是后来被称做安立甘公教派传统的先驱，但他的见解当时对清教徒和罗马当局而言都是新颖的，二者均认为他骨子里是罗马天主教徒，这是不足为奇的。罗马两次提出授与他枢机主教职。然而，像这样划定

他所属派别是不理解他的真正立场。他一心一意要达到礼仪、服装、崇拜仪式上的划一。他勤奋耿直，但说话粗鲁，态度傲慢，因而树敌不少。对清教徒来说，他成了他们憎恨的一切事物的象征。他尽管气量狭小，但实质上具有兰斯洛特·安德鲁斯那种类型的真正虔诚，不过不如后者那样招人喜欢。1628年，查理任命他为清教势力强大的伦敦教区主教，1633年又提升他为坎特伯雷大主教。1628年白金汉公爵遭谋杀后，劳德在政治事务上实际上成为查理的主要顾问。

当时，乡村绅士是下院的骨干力量，他们强烈倾向于加尔文派，在政治上对国王不经国会同意擅自征税很反感。他听从劳德的意见，提拔阿明尼乌派担任教会要职。为制止加尔文派发表议论，他于1628年在《三十九条信纲》前加上一道声明，不准任何人把“自己的意见”加于任何信条，“只许按其字面的、语法上的意义来接受。”① 国会对这些行动甚为不满。② 查理已开始强行征税，将一些拒不缴税的人投入监狱。有一位皇家牧师罗杰·曼纳林(1590—1653)争辩说，国王既然代表上帝统治，所以拒付国王所征税款者有遭诅咒的危险。国会于1628年将曼纳林处以罚款和监禁，但国王出面保护，赦免了他，还晋升其教职，最后任命为主教，以资奖励。国王和国会间的关系因为关于国王是否有权不加解释任意监禁人、是否有权征税、干预宗教事务等问题的争论而恶化，以致查理决心不要国会的帮助进行统治，于1629年解散国会，直到1640年才再次召开。安立甘派的弱点是完全支持国王的专制政策。 412

劳德在国王支持下以高压手段强制臣民遵奉国教。各地“讲座”被解散。清教布道师因此无法发表意见。《文体活动规定》重新颁布。在这种情况下，许许多多的清教徒对宗教和政治前途感到绝望，计划移居美洲。他们追求的并不是抽象的宗教自由，而

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献汇编》，第518—520页。

② 同上书，第521—527页。

是按自己的愿望自由讲道，自由组织教会。到1628年，向马萨诸塞的移民已经开始。1629年，他们向国王请得一道在该地建立殖民地的特许状，并在萨勒姆建立了一个教会。1630年，大批移民在约翰·温斯罗普(1588—1649)的带领下到达马萨诸塞。不久后便在马萨诸塞湾沿岸建立了一批稳固的教会，有能干的牧师领导，其中以波士顿的约翰·科顿（1584—1652）和多尔切斯特的理查德·马瑟(1596—1669)最为突出。康涅狄格殖民地建立于1636年，以驻哈特福德的托马斯·胡克(1586—1647)为首席牧师；纽黑文殖民地建立于1638年，宗教上的领导人是约翰·达文波特(1597—1670)。这些人都是英国国教会牧师，不赞成脱离国教，但作为坚定的清教徒，他们认为《圣经》是组织教会的唯一法律，确信公理制是《圣经》中所教导的。与他们持同样见解的非脱离派公理宗主义者在老英格兰渴望实行的，他们在新英格兰实行了：建立隶属国家法律之下的公理制教会作为唯一的官方教会。到1640年，清教徒向新英格兰的移民达到高潮，至少有两万人横渡大西洋到达该地。

查理解散国会后那一段时期，英国甚为繁荣，但人们普遍认为征税是非法的，著名的"船捐"即属此例，而且他强制实行宗教划一，这一切又使社会不稳定。但动乱暴发于苏格兰。詹姆斯一世主要靠贵族的支持推翻了苏格兰长老宗的统治，而贵族之所以支持他，是因为他把教会地产赐与贵族。查理统治初期，颁布了一道虽然公正却很失策的法令，命令将这些地产永远归还教会。法令尽管未能彻底实施，但仍产生了把教会地产和什一税的占有者推向不满的长老派一边的政治效果。过去詹姆斯一世为从中得益而挑起的分裂已不复存在，苏格兰现在比较团结一致了。

詹姆斯一世实行的改革虽然巨大，但他还不敢改变公共崇拜的主要形式(见边码第410页)。但现在，1637年，查理妄想实现宗教划一，在劳德鼓动下，下令强制实行一种基本上和英国国教会相同的礼仪。7月23日在爱丁堡使用时引起骚乱，顿时苏格兰

全境爆发反抗。1638年元月，起义者订立保卫真正宗教的国民契约，得到广泛的支持。12月，长老派召开大会，废除了各地主教职务，推翻了詹姆斯和查理建立的整个教会组织。这无疑是叛变，查理于是召集军队前往镇压。但苏格兰人态度极其强硬，双方于1639年协议休战；次年，查理决意迫使苏格兰人就范。为筹措军费，查理终于不得不在1640年4月召开国会。国会对政治和宗教问题的种种不满立即爆发，查理只得下令解散这个"短期国会"。在随后的短期战争中，苏格兰人攻入英格兰，大获全胜。查理被迫保证支付苏格兰占领军的各项费用，直至和约签订之日。在这种情况下，他不得已重开国会，"长期国会"于1640年11月开始工作。会议一开始就可以看出长老派清教徒占优势。劳德被投入监狱。1641年7月，高等宗教事务法院被撤消。1642年1月，国王指控五名众议员叛国，试图加以逮捕，此事终于导致内战的爆发。一般而论，西部和北部拥护国王，南部和东部支持国会。①

413

1643年初，国会通过一项法令，规定在年底以前废除主教制。制订教义和教会管理制度势在必行，为此国会于1643年7月1日在威斯特敏斯特召开宗教会议，出席会议的有国会提名的一百二十一名教牧人员和三十名平信徒，但会议只能向国会提出建议，决定权仍操在国会手中。这样召开的威斯特敏斯特会议，参加者虽有少数公理派和主教派代表，但绝大多数是长老派清教徒。这时战局对国会不利，为了争取苏格兰人的援助，1643年国会通过庄严盟约，保证使英格兰、苏格兰、爱尔兰在宗教上尽可能统一，并反对"高级教士的统治"，不久即硬性要求年满十八岁的英国人接受盟约。苏格兰派有代表列席会议，虽无表决权，但影响甚大。会议于1644年向国会呈递了一份《礼拜规定》，并提出一套彻底长老宗主义的教会管理制度。次年一月，国会下令废除《公祷书》，代之以《礼拜规定》，其中的仪式和现今保守的长老宗和

① 这一时期的重要文献，见吉与哈迪合编的《英国教会史文献汇编》，第537—585页。

公理宗教会若干世代以来采用的仪式大致一样，并注意保持成文祷词和随口祷词间的适当平衡。国会对是否建立长老制教会犹疑不决，但终于在1646年和1647年颁令部分实行长老制，不过并未彻底执行。1645年1月，根据一项褫夺公权法案将劳德处决——这必须认为是报复行为。会议的下一步工作是制订著名的《威斯特敏斯特信纲》，①于1646年下半年提交国会。该信纲于1647年8月27日由苏格兰长老宗大会通过，至今仍为苏格兰和美国长老宗教会的基本信仰准则，但英国国会直到1648年6月才批准，而且对一些部分作了修改。1647年，大会完成了大小两种《教义问答》的制订工作，前者供讲道之用，后者主要用于儿童教育。② 1648年，两种《教义问答》为英国国会和苏格兰长老宗大会所批准。

414

《威斯特敏斯特信纲》及两种《教义问答》，特别是《小教义问答》，一直被列为阐述加尔文主义最值得注意的文献。概言之，它们是大陆上类似文献的翻版。关于上帝的意志问题，它们主张"堕落后预定说"（见边码第399页）。其主要特点是，除认为从人类始祖继承而来的原罪是"一切人的根性"外，还强调"行为之约"和"救恩之约"。在行为之约中，亚当被当作人类的首要代表，上帝对他及其子孙作了明确的应许，但作为人类代表的亚当因不服从上帝而为其子孙，也为自己，失落了上帝的应许。"行为之约"既已失效，上帝通过基督又提出一种"救恩之物"。这种两约神学，或者说联合神学，可以追根溯源到茨温利，但其详尽阐述则见于弗拉讷克大学和莱顿大学教授约翰·科齐乌斯（1603—1669）的著作中。

当上述神学问题和教会问题的讨论还在进行时，内战的早期阶段已告结束。1644年7月3日，王军大败于约克附近的马斯顿荒原，击败王军主要靠国会议员、当时尚缺乏经验的奥利弗·克伦威尔（1599—1658）的才干。他招募笃信宗教的人组建一支精锐

① 沙夫：《历代基督教信条汇编》，第3卷，第598—673页。

② 同上书，第676—703页。

的军队。1645年6月14日，离马斯顿荒原之战不到一年，克伦威尔又在内斯比附近击溃国王最后一支陆军。次年，查理向苏格兰人投降，苏格兰人将他转交与英国国会。克伦威尔的"新模范军"由具有宗教热情的士兵组成，但他们对教义上的细微分歧不感兴趣。只要反对罗马和高级教士，各种派别的清教徒一概欢迎加入这支军队。独立派在其中占优势，浸礼派及其它小宗派也愈来愈占有显著地位。但国会大多数议员严格的长老宗主义像过去的主教制一样，日渐变得不合这支军队的口味，克伦威尔也有同感。不久以后，它开始要求更大程度的宗教宽容。清教运动曾诉诸《圣经》及经验，现在进行灵性上的追求的人——其中许多在新模范军中——要求有遵循自己信念的自由。

新模范军的这种态度防碍了国会支持的长老制的完全确立，这使苏格兰人大为不快。查理利用这种情况与苏格兰人密谋入侵英格兰，诱使他们相信他将支持长老制。1648年8月17日至20日，入侵的苏格兰军在普雷斯顿附近为克伦威尔所击溃。这次胜利使新模范军成为英国首屈一指的力量。12月6日发生了"普赖德上校大清洗"，长老派议员被逐出国会，剩下的议员即所谓"残余国会"。然后审判查理一世，以叛国和背信弃义为理由将他定罪。1649年1月30日，查理被斩决，临刑时保持了国王的尊严。克伦威尔下一步于1649年征服爱尔兰，次年降服苏格兰，1651年在伍斯特附近击败查理之子，即后来的查理二世。到这时，各地反抗势力已全部被镇压下去。

415

克伦威尔虽然不完全隶属于任何一个清教派别，但倾向于独立派。在他任护国公执政期间，容许很大程度的宗教宽容，① 因而主教派清教徒、长老派、独立派及一些浸礼派都包容在一个广泛的国教会中。尽管这样，自从战争爆发以来，仍约有两千名主教派教牧人员被免职，并受到压制。不过，正如在早些时候及以

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献汇编》，第574—585页。

后的政局变化中的情况一样，绝大多数教牧人员显然未受打扰，或自己努力适应了新环境。克伦威尔虽然能干、认真，有治国之才，但他的统治凭借的是军事权威，因此为人民所厌弃；同时，由于直到那时绝大多数英国人只能设想一种固定的信仰形式，所以各对立宗教派别喋喋不休的争吵，他们同样厌弃。但他在1658年9月3日去世前一直能压制住各方面的不满。

奥立弗·克伦威尔死后由其子理查德继任护国公，但这位新统治者懦弱无能，结果国内出现无政府状态。王党和长老派联合起来实现了王政复辟。1660年4月14日，查理二世从布雷达发表承认"信仰自由"的宣言，① 5月29日进入伦敦。然而，长老派如果希望在新的宗教解决中能有他们的合法地位，那么他们注定要大失所望。

查理二世原先或许打算把长老派包括进国教会中。迄至那时显然是清教徒的爱德华·雷诺兹(1599—1676)被任命为诺里奇主教。最杰出的长老派人士之一、道德高尚的理查德·巴克斯特(1615—1691)也被授与主教职，但他拒不接受。1661年，由政府出面在萨伏依宫召集部分主教和长老派人士开会，②但效果甚微。查理二世是个肆无忌惮、不讲道德、懦弱无能的国王，对宗教很冷淡，而且言而无信。即使他是个较好或较强有力的国王，他是否能顶住全国性的反清教潮流，也成问题。他复辟后挑选的第一届国会议员是狂热的王党和安立甘派。1661年召开了坎特伯雷与约克主教区会议，会上对《公祷书》修改达六百余处之多，但无一处是倾向清教主义的。1662年5月新划一法得到国王批准。按该法令，③除修订版《公祷书》中规定的仪式外，禁用其它任何仪式，违者严惩，所有教牧人员必须在8月24日以前宣誓"真心实意赞成书中规定的一切"，还必须承认"以任何借口武装反抗国王为非

416

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献汇编》，第585—588页。

② 同上书，第588—594页。

③ 同上书，第600—619页。

非法”。

制定这些条款的用意是要把清教徒排挤出国教会外，在这方面它们确实奏效。约有一千八百名牧师宁可放弃教职也不愿照规定宣誓。清教徒过去并没有脱离国教，而现在被排斥于国教会外。不从国教者被迫成为反对国教者。长老派和现在按公理宗路线组织教会的独立派都被排除在国教会外。不久以后采取了更为严厉的行动，这部分地是出于害怕有人阴谋反对复辟了的君主政体。按1664年颁布的“第一秘密集会法”，凡参加不属于同一家庭的五人或五人以上举行的不合《公祷书》规定的宗教仪式者处以罚款、监禁以至流刑。次年颁布的“五英里法”① 规定，任何“担任神职或自称担任神职者”、任何对“秘密集会”讲过道者，如不宣誓谴责以武力反抗国王为犯罪，或保证永无“改变教会与国家之体制”的企图，则禁止在距任何自治市或其从前任职处五英里以内的地方居住。还不许这类人员教书，而被免职的牧师能从事的职业只有这一种。所谓“克拉伦登法典”中的这些法令及其它法令虽不可能严格实施，但它们导致对不从国教者的更大迫害。1670年颁布的“第二秘密集会法”② 减轻了对参加非法的不从国教的宗教仪式者的惩罚，但巧妙地规定，对讲道者和听众所课大笔罚金，如一些人因贫穷而无力缴纳，须由在场的其他人代付以凑足总额。然而，尽管有上述压制，不从国教的讲道和集会仍继续进行。

查理二世虽然没有真正的宗教信仰，但对罗马教会的信仰表示同情，他在临终时对此有所表白。他的弟弟，即后来的詹姆斯二世，从1672年起便是公认的热诚的天主教徒。而且查理暗中得到坚定的天主教徒、法国的路易十四世的津贴。查理为帮助天主教徒，又要争取做到不从国教派不致反对此事，乃于1672年3月15日擅自颁布信教自由令，准许新教不从国教派举行公共崇拜，废除惩治天主教徒的刑法，并准许天主教徒在私人住宅举行崇拜。

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献汇编》，第620—623页。

② 同上书，第623—632页。

对国会而言，这是违反宪法讨好罗马。1673年，国会强行取消了信教自由令，并通过宗教考查法，①该法矛头虽然对准天主教徒，但对不从国教派也严加压制。宗教考查法规定，在距伦敦三十英里范围以内任职的文武公职人员，除极个别外，一律按国教会仪式领取圣餐，违者撤职。这一法令直到1828年才被废除。因此，对不从国教派的镇压，一直延续到1685年查理二世去世时。

至于詹姆斯二世(1685—1688在位)，必须说他以确立天主教为国教作为主要目标。他实现这一目标的措施虽然有力，但不讲策略。他无视宗教考查法，任命天主教徒担任高级文武官职。他聘请耶稣会士和隐修士来英国。1686年，他取得他安插了亲信的高等法院承认他"在特殊情况下有权废止一切刑法"。他重新建立了一个高等宗教事务法院。1687年4月4日，他也颁布了一个信教自由令，②准许完全的宗教宽容。这个信教自由令，就其本身而论，言词娓娓动听，而且用现代观点来看，也值得赞扬。然而其动机显而易见，最终目的是要使英国再次成为罗马天主教国家，因此新教各派大感震惊，立宪政体的拥护者则认为这是以专制王权取代国会的权力。不从国教派虽因此被解除了痛苦的限制，但该派绝大多数信徒不但拒绝支持，反而与国教会人士站在一条阵线上。1688年4月，当詹姆斯二世下令在各教堂宣读该法令时，有七位主教声明反对。他们因此受到审问，但被宣告无罪，对此新教徒甚为高兴。詹姆斯二世对国民感情的压制太甚。詹姆斯二世的女婿、荷兰执政奥兰治的威廉受邀请领导反对詹姆斯的运动。1688年11月5日，他率领一支军队在英国登陆。詹姆斯逃往法国，革命大功告成。1689年2月13日，威廉(三世)和玛丽被宣布为君主，共同统治英国。

支持王政复辟的教牧人员长期以来极力主张王权神授，绝对服从国王权威，这次王权的转移他们自然难以接受。以威廉·桑

① 吉与哈迪合编：《英国教会史文献汇编》，第632—640页。

② 同上书，第641—644页。

克罗夫特(1617—1693)为首的七位主教拒绝宣誓效忠新君主，另有大约四百名神职人员也拒绝宣誓。在他们看来，詹姆斯二世仍为上帝选定的国王。正如从前安立甘宗和不从国教派教牧人员的遭遇一样，这批人也被免职，但他们都表现得勇气十足。其中许多人是极虔诚的教徒。他们形成所谓“不矢忠派”，有部分人逃往苏格兰避难，对苏格兰主教派教会礼仪作出了实在的贡献。 418

在1688年革命造成的形势下，再也不能不给新教不从国教各派以信仰自由了。1689年5月24日颁布了宗教宽容法，① 规定凡宣誓或声明效忠威廉和玛丽，否认教皇管辖权、变体论、弥撒、向圣母与圣徒祈求，并承认《三十九条信纲》在教义上的地位者，均有权自由举行崇拜。英国的宗教宽容是给与个人的，不像三十年战争结束时德国的宽容是为领地的调整。形形色色的新教崇拜形式现在可以并存。不从国教派大约已占全国人口的十分之一，主要分为长老派、公理派、浸礼派三大宗派。它们尽管仍须向国教会缴纳什一税，并受到另一些限制，但毕竟争取到了基本的宗教自由，这些宗派后来被称做英国的独立教会。然而，它们赢得的权利并未给与否认三位一体论者，也未给与罗马天主教徒。后者的处境要到1778年和1779年才得到实际改善，而彻底改善则在1829年。

在苏格兰，王政复辟时期充满混乱与苦难。1661年召开的国会废除了1633年以来制定的有利于长老宗的一切法令。像查理一世统治时期那样，主教制恢复了。1661年9月，任命了四位主教，主要的一位是詹姆斯·夏普(1618—1679)，任圣安德鲁斯大主教，祝圣礼由从英格兰请来的主教主持。夏普原先是长老宗牧师，后来背叛了自己的同道和教会。国会还要求一切公职人员否认1638年的国民契约和1643年的庄严盟约。1663年，国会规定凡不到现在由主教管理的教会礼拜者，处以大笔罚款，但国会还不

---

① 吉与哈迪合编:《英国教会史文献汇编》，第654—664页。

敢规定一种礼仪。许多长老宗牧师被免职，尤以在苏格兰西南部为多。如果教区居民不参加新任牧师举行的宗教仪式，则处以罚款，如拒不缴纳，则派兵进驻其家。1664年，成立高等宗教事务法院，镇压的工具又增加一种。两年后，受压的1638年和1643年契约的拥护者，即誓约派，发动彭特兰起义，遭到无情镇压，长老宗信徒所受待遇越来越坏。1679年5月3日夏普被暗杀，这是一种报复行动。誓约派随即发动武装起义，但6月22日博斯韦尔桥一役义军大败，被俘者受到残酷处置。六个月后，国王的弟弟詹姆斯，即后来英格兰的詹姆斯二世，实际上被委以处理苏格兰事务的大权。这时，那些不肯妥协的激进长老派被宣布为不受法律保护的人，到处受追捕，因其领袖中有一位叫理查德·卡梅伦(1648？—1680)者而被称做卡梅伦派。

419

詹姆斯二世(在苏格兰称詹姆斯七世)的登位起初更加剧了对卡梅伦派的镇压。他登位的第一年被称为“屠杀年”；1685年召开的国会规定，参加“秘密集会”者一律处以死刑。然而，不久后他也采取了在英格兰实行的政策。他在枢密院里一律用天主教徒，1687年颁布信教自由令，准许自由崇拜。这道法令免除了对天主教徒的惩罚，但也像在英格兰那样，引起新教各派的敌视。主教派和长老派都抱反对态度；当威廉和玛丽双双登上英国王座时，他们在这个北方的王国有许多支持者。但苏格兰的分裂比英格兰的严重。斯图亚特家族是苏格兰人，主教派虽讨厌詹姆斯的天主教信仰，但他们对“荷兰的威廉”的加尔文主义极不信任，而长老宗对威廉怀有好感。然而，革命胜利了，1689年5月11日，威廉和玛丽也成为苏格兰的统治者。1690年，国会恢复了自1661年以来被免职的长老宗牧师的教职，批准了威斯特敏斯特信纲(见边码414页)，并宣布长老制是政府承认的教会形式。长老宗教会在法律上的确立遭到卡梅伦派平信徒的反对，因为该派继续反对世俗政权对教会的控制，谴责国民契约和庄严盟约未能得到恢复；同时也遭到主教派的反对，该派在苏格兰北部势力强大。1707年，

英格兰和苏格兰统一为大不列颠王国；但苏格兰教会的独立地位得到保障。在安妮女王统治期间，国会于1712年通过两个重要法令。第一道法令给与当时已在苏格兰北部牢固确立的主教派教会以受宽容的教会的地位。另一法令准许"庇护人"——通常是国王或大地主，强制持反对意见的教区居民接受被任命的长老宗牧师，这在后来引起无数纠纷(见边码第463—464页)。

第十七章

贵 格 派

在英国十七世纪四、五十年代的动乱中产生了一些小宗派运动。其中一些，如平均派和掘土派是宗教-政治派别；另一些强调千年王国即将来临，尤以第五王国派为甚。还有一些派别，如寻求派和发现派，则有强烈的神秘主义倾向。这些派别中最重要的是公谊会，又称贵格会，这是英国内战时期最值得注意的产物之一。乔治·福克斯(George Fox, 1624—1691)是英国历史上罕见的一位宗教领袖。他生于芬尼德雷顿，父亲是纺织工人。他长大成人后，思想严肃认真，"从未冤枉过任何人"。他十九岁时应几个空有其名的基督徒邀请参加一次闹饮时，对基督徒言行不一产生了深刻的厌恶之感，于是开始一种使他的心灵感到苦恼的对精神实在的追求。他讨厌形形色色的虚伪。1646年，福克斯获得一种能改造人心的、总是居于中心地位的经验。从这经验，他产生了一种坚定的信念：人人都能从上帝领受到一定分量的光，只要追随这"内心之光"，它必引领人得到生命之光和宗教真理。《圣经》虽然是一种真正的上帝之道，但启示不限于《圣经》里才有——启示像光一样照耀着一切真正的信徒。上帝的灵可以直接通过他们 420

说话，把话赐给他们并鼓舞他们去服务。

1647年福克斯开始他那暴风骤雨般的传道生涯。既然上帝将内心之光赐给他愿意赐与的人，所以真正的传道工作是由上帝惠准要用的任何男人或女人来进行的。以传道作为职业应予摒弃。圣事是内心的灵性上的实存事物。圣事的外在成分不但不必要，而且把人引入歧途。基督徒说的话是真的，不必发誓为证。言语和行为上的卑屈有损于基督教主张的人与人间真正的相互尊重。人为的称号应予废除——但福克斯并不否定“国王”、“法官”等合法称号。对基督徒而言，战争是非法的；奴隶制是可憎的。一切真正的基督教必须表现为一种经过改造的奉献的人生。福克斯的信仰之真诚与热情，他对一切形式主义的憎恨以及对内心的宗教经验的要求都具有巨大的吸引力。他从清教各派以及以清教为土壤繁衍出来的各派都吸引了追随者。到1652年，有一批贵格派信徒集居在英格兰北部的普雷斯顿帕特里克，这是第一个贵格派社团。两年后，公谊派扩展到了伦敦、布里斯托尔和诺里奇。在福克斯早期传道中皈依他的最著名人物是玛格丽特·费尔（1614—1702）。费尔成寡妇后，福克斯与她结婚，她的家斯沃思莫尔府成为该派传道师的大本营。

这样一种运动在英国那样的生活环境中必然会遭到猛烈的反对。1661年以前，有三千余名公谊派信徒，包括福克斯本人在内，受过监禁。贵格派早就表现出传教的热情，派遣教友到远至耶路撒冷、西印度群岛、德国、奥地利、荷兰等地宣传自己的信仰。1656年，他们进入马萨诸塞传教，到1661年有四名传教士被处绞刑。这样严厉的惩罚虽然没有道理，却有某种原因，这就是许多早期贵格派信徒行为毫无顾忌，这在任何时代都会招致警察的干涉。

这些无所顾忌的行为之所以有可能出现，是因为早期贵格派缺乏组织与相信圣灵直接启示。福克斯认识到了建立秩序的必要性，到1666年贵格会会规的要点已制定出来，但遭到相当大的反

对。这时建立了“月会”，以便严格监督教友的生活与行为。在福克斯1691年去世以前，贵格会已成为一个严肃稳重的教会，这些特点一直保持至今。

在王政复辟时期制定的镇压不从国教派法律，对贵格派的打击特别严重，因为他们与长老宗和公理宗不同，他们正大光明地举行集会，公然蔑视当局禁令。约有四百名贵格派信徒死于狱中，还有许多人被处以巨额罚款而破产。但他们开拓殖民地的试验却在这一时期获得伟大的成功。海军上将威廉·佩恩爵士之子小威廉·佩恩(1644—1718)早在1661年就倾向于贵格派的教义，1666年他完全接受该派信仰后立即成为最杰出的布道人之一，并撰文维护贵格派信仰。他决心在美洲寻求贵格派在英国被剥夺了的自由。1677年至1678年间，他帮助运送了约八百名贵格派信徒到新泽西，1681年他从查理二世获准领有宾夕法尼亚，国王以此抵偿欠他父亲的一笔债务。1682年在该地建立了费城，开始了一次开拓殖民地的伟大试验。

1689年的宽容法(见边码第418页)解除了贵格派及其它不从国教派所受较为重大的限制，给了他们举行崇拜的自由。



第七时期

近代基督教

第一章

近代科学与哲学的兴起

425 宗教改革运动究竟应划归中世纪还是近代，这一直是大有争议的问题。两种主张都可以找出大量事实为证。宗教改革运动关于宗教的观念可归结为：宗教靠外在的权威来维持，宗教统治一切形式的教育和文化生活，至少在一个给定的地域内只允许有一种崇拜形式存在，主张原罪说，相信邪灵和巫术，认为上帝与世界的关系是直接的独断的，主张出世的宗教观。这一切都把宗教改革运动和中世纪联系在一起。它讨论的主要问题，不管其解决办法多么不同，基本上是中世纪的。罪和恩典，如果不是从德尔图良时代，至少从奥古斯丁时代起，一直是拉丁神学的中心问题，也是宗教改革运动的中心问题。不管路德本人如何排斥亚里士多德，但早期新教哲学仍然彻底地是亚里士多德派的。隐修主义虽然遭到否定，但禁欲主义的世界观并未被弃绝，尤其不为加尔文主义所弃绝。

另一方面，作为一种宗教运动的宗教改革代表了关于基督教信仰的意义的一种新见解。它打破了若干世纪以来控制基督教的圣事制度的统治地位。虽然它保留了洗礼和圣餐，并给予高度重视，但这两种圣事现在被看作是上帝的应许的印记，而不是获得上帝恩典的唯一渠道。圣灵按自己的意愿确定何时何地如何工作，通过它们赐与恩典，但并不排除其它手段。人通过写成文字的或口头传讲的上帝之道而获得信仰。得救是个人与上帝建立直接的关系，它由上帝作成，使信徒与活着的基督联合。信仰基督是上帝的恩赐，信仰者体验到基督的宽大和大能。人与上帝的关

系不是一种借贷关系，不是一种叫人革除恶行建立功德的关系，而是一种神人和解的状态，善功是其自然结果。新教认定生活中的种种正常关系和职业都是服侍上帝的最美好场所，这也和中世纪的见解大相径庭。这些特点又使宗教改革运动和近代世界联系起来；它们对近代思想的形成实在贡献不小。然而，如果我们对二者加以权衡，并考虑到宗教改革运动如何压制了人文主义运动的种种世俗倾向，那么我们必须把最初一个半世纪的宗教改革运动看作是中世纪的延续。在这以后，虽然一些大宗教团体仍袭用宗教改革运动的信条，甚至其名称也起源于宗教改革时代，但它们在其中活动的社会却已时过境迁。 426

要给这一变革划定一条明确的界线是不可能的。它的发生不是由于某一位领袖或一批领袖造成的。它在基督教思想中所引起的变化虽不均衡，但很全面，而这种变化又受到形形色色的原因的推动。其中之一是十七世纪中叶以来文化的稳步世俗化。中世纪和宗教改革时代那种由教会统治国家与社会的模式让位于建设一种对宗教持中立态度的文明的冲动。① 另一个重要因素是具有专业知识的阶级、商人阶级以及劳工阶级的兴起，他们在教育与政治上的影响与日俱增。在宗教改革时代，思想界的领袖而又参与政事者屈指可数，但到近代这种人越来越多，独立性也日益增大。这种现象的出现有助于导致政府采取宽容态度，而政府的宽容又反过来促进了这种现象的发展，结果新教才有可能再分化为名目繁多的宗派，众多的思想家的团体才有可能兴起，这些团体和有组织的宗教没有直接联系，也不与之对立。

---

① 詹姆斯·黑斯廷斯·尼科尔斯在其《1650至1950年的基督教会史：西方的世俗化》(James Hastings Nichols, *History of Christianity, 1650—1950: Secularization of the West*)(纽约，1956)中认为，结束了三十年战争的威斯特伐利亚和约(1648)是标志着向政治上的新阶段过渡的最恰当的年代，因为那时候对国家和王朝的关心排挤了对神学和教规的关心。见该书第6页。

导致这种社会环境变化的最有效的手段是现代科学和哲学的兴起。近代科学和哲学的兴起大大改变了人的宇宙观和人对自己在宇宙中的地位的看法，随后又引起考查和解释思想与各种制度的历史学方法的发展。

宗教改革运动初期人们仍用托勒玫的学说来解释宇宙，认为地球是宇宙的中心，日月星辰都围绕地球旋转。文艺复兴时期，古希腊关于太阳是宇宙中心的推测在意大利复活。波兰托伦地方的哥白尼(1473—1543)经过刻苦钻研，发展了这一学说，并在他去世的那年发表了自己的研究成果。但当时引起的注意很微小，而且极为不利。但天文学发展甚为迅速。第谷·布拉赫(1546—1601)虽不全部接受哥白尼的学说，但他集累了大量观测资料。拥护哥白尼学说的约翰·开普勒(1571—1603)对这些资料作了卓越的概括。这两位天文学家虽未直接受法兰西斯·培根爵士(1561—1626)的影响，但他们都采取了他的新方法，这种方法以实验作427 基础，由此归纳总结出假说。比萨的伽利列奥·伽利略(1564—1642)制成了温度计，发现了摆的运动规律，通过实验把机械物理学建立在一个新的基础上，尤其重要的是他把望远镜用于天体研究。哥白尼学说的真正胜利应归功于他。但他对哥白尼学说的阐释，尤其是他在1632年发表的《关于两种世界体系的对话》中所作的阐释，引起哲学界和教会的激烈反对。第二年他在异端裁判所的压力下被迫宣布放弃自己的学说。然而，真正通俗地论证了哥白尼学说的是艾萨克·牛顿爵士(1642—1727)。他于1687年发表的《自然哲学的数学原理》轰动了欧洲。他在书中用数学方法证明，天体的运动可以由万有引力加以说明。牛顿的结论影响深远。对善于思考的人而言，物质的宇宙不再是神随心所欲的活动场所，而是有一定规律可循的领域。这就是那个时代的科学依据力学的因果律得出的结论。我们这个地球不再是万物的中心，它只不过是浩瀚无垠的天体王国中一点微尘，这些天体有许多比地球不知大多少倍，全都按不变的规律运行。牛顿本人笃信宗教，对神学

很有兴趣，但他在科学上的发现被一些人用作蔑视基督教的工具。

正当科学揭示出一个崭新天地的时候，哲学以理性的名义向权威提出了同样有力的挑战。法国人勒内·笛卡儿(1596—1650)是个虔诚的天主教徒，他在学术上积极建树的时期是在荷兰度过的。在那里，他写下了《方法谈》(1637)、《形而上学的沉思》(1641)、《哲学原理》(1644)等论著。他认为，只有为精神所完全认识的才是真正的知识。仅仅博学还算不上智慧。出现于精神中的对象与观念是如此复杂，如此相互依赖，以至必须对它们加以分解剖析，化繁为简之后才能被真正理解。因此，一切知识的起点是怀疑；在找到一个无可怀疑的基础，或者说出发点之前，不可能有真正的进步。这个基础，笛卡儿和奥古斯丁一样，在进行着思维的自身的存在中找到了。甚至在怀疑时，"我思，故我在。"如果我们考查这个进行思维的我的全部内容，我们将在其中发现比它自身所能产生的观念更为伟大的观念，既然任何事物的存在都必须有充分的原因，所以必然存在着一个足够伟大、足够实在的原因来产生它们。因此，我们确信上帝存在，确信上帝与我们的一切思维有关。在上帝那里，思维和存在是统一的。我们的观念，只有当它们是清晰、判然、具有几何证明那样清楚的逻辑时，才是真的，才像上帝的。物质虽和精神一样源出于上帝，但在一切事物中均和精神对立。归根结底，物质只有广延性和上帝给与的纯机械运动。所以，动物仅仅是机器，人的身体与精神间的关系使笛卡儿大感困惑。

笛卡儿的哲学影响尽管很大，但对一般人的思想产生深远影响的却不是其详细内容，而是其一切概念未经证实以前必须加以怀疑的主张以及任何充分的证明必须具有数学论证的确实性。这两条原则引起的后果甚为重大。 428

荷兰的一位犹太人斯宾诺莎(1632—1677)的影响强有力地支持了笛卡儿的诸原理。斯宾诺莎具有一元论与泛神论倾向，在以

后的几个世纪里，虔诚派和浪漫派都利用了他的著作。他认为，一切是一个无限的实体，一切即是上帝，即是自然界，通过思维和广延这两种样态或属性为人所认识，一切有限的人或属性都是这个实体的表现。在当时的学术辩论中，斯宾诺莎的贡献是巩固了发展中的理性主义的地位。

但人怎样去认识？德国的戈特弗里德·威廉·莱布尼兹（1646—1716）对这一问题的回答颇具影响。莱布尼兹是数学家、史学家、政治家、哲学家，他一生中的后四十年在汉诺威任图书馆长，他热心寻求天主教和新教的重新统一。斯宾诺莎把宇宙看成是一个实体，莱布尼兹不同意这一观点，认为实体在数量上是无限的。每一实体是一个“单子”，即力的不可分割的核心。一切单子都反映宇宙，但在不同的单子里知觉的程度是不一致的，从实际的无知觉到最高级的活动都有。知觉越高级越清晰，单子便越接近神。上帝是初始的单子，对上帝的知觉说来，一切事物都是清晰的。一切观念都被包含在单子之中，且是先天固有的，但需要加以抽出，使之达到清晰。这里我们又看到了一种特有的检验真理的标准，它与笛卡儿和斯宾诺莎提出的标准是一致的。单子不能相互影响；一切看来是彼此影响的现象都是前定的和谐在起作用，有如完全准确的许多时钟指着同一时刻。构成物体的一族族单子并不真正占有空间。每一个单子都像是数学上的一个点，时间和空间仅仅是借以感知单子的聚合体的必要的方面。上帝创造世界是为了彰显自己的完善，因此在所有可能的世界中，上帝选择了这个最美好的世界。这个世界上还有看来是恶的事物，或为不完善，或为肉体的痛苦和局限性，或为道德上的过失。这是因为上帝不能创造出一个更美好的世界，所以从这个意义上看这些恶的存在是必然的事。因此，莱布尼兹对人怎样认识世界这个问题的回答是：人通过使其天赋观念的清晰化来认识世界。

但十七世纪末十八世纪初最有影响的英国思想家约翰·洛克（1632—1704）的回答却大不一样。他在其著名论著《人类理解力

论》(1690)中否认了天赋观念的存在。他认为，心灵是白纸一张，感觉将自己得来的印象描绘在上面，心灵通过沉思把它们组合成为观念，简单观念再组合便成为复杂观念。洛克的目的是要证明，所有自称为知识的理应受到以经验为基础的理性的鉴定，看它们是否合乎理性。他在如此考查之后发现，上帝的存在可用因果关系加以论证；道德像数学定理一样也同样是可论证的。宗教在本质上一定是符合理性的。宗教或许超越于理性之上——为经验所不能理解，但是宗教并不违反理性。这些见解洛克在其《基督教的合理性》(1695)一书中加以发挥；《圣经》中包含的信息是独立无助的理性所不能获得的，不过是用神迹证明了的；这信息不可能与理性相抵触，甚至神迹也不可能证明任何本质上不合理性的事物。因此，洛克对宗教中的神秘无法忍受，尽管他是真诚的基督教徒。对他而言，承认耶稣是弥赛亚，实行耶稣宣扬的道德就足够了；这种道德与一种经过启迪的常识无甚区别的理性驱使人去做的事情在根本上是一致的。

429

洛克在鼓吹宗教宽容，反对一切宗教压迫方面影响同样巨大。宗教唯一的正当武器是其本质上的合理性。洛克在英美两国政治理论的形成上贡献也不小。在这一领域，的确曾有格劳秀斯(1583—1645)、霍布斯(1588—1679)和普芬道夫(1632—1694)在他之前发表过各种不同的意见。洛克在其《政府论》(1690)中极力主张人有生存、享有自由、拥有财产的自然权利。政府即是经被统治者同意而设立来保障这些权利的。在这样的国家中，应由多数人的意志行使统治权，当这种意志未能得到执行，或基本权利遭到侵犯时，人民有权发动革命。立法职能和行政职能应仔细加以区别。立法职能高于行政职能。这作为国家起源的历史解释，或许很不充分，甚至属于幻想，但它对英美两国政治学说的发展产生的影响之深远无论怎样估计都不为过。

在道德论方面，沙夫茨伯里伯爵(1671—1713)在其《人的特征》(1711)中发挥的见解相当重要。霍布斯试图在人的本性中找到

道德的基础，但他发现的是纯粹的自私自利。洛克认为，理性所发现的道德基础就是上帝的律法。对洛克而言，道德虽然完全合乎理性，是积极的，但道德是神的命令。现在，沙夫茨伯里倡言，人既然享有个人权利，又有各种社会关系，所以德行在于在利己和利他的诸目的中寻求适当的协调。这种协调的取得和行为价值的确定是靠一种内在的"道德感"。这样，沙夫茨伯里便把是非建立在人性的基本构造上，而不是建立在上帝的旨意上。这就有理由解释，为什么甚至否认上帝存在的人——但沙夫茨伯里并不是这种人——依然决意坚持道德行为。这种主张将道德行为主要出于指望得报偿或惧怕受惩罚这样的动机扫除一空。过去普遍认为无神论者和否认道德者是同义词，按这种见解，它们便具有不同的意义了。

科学与哲学领域的这些发展为成为十八世纪社会环境特点的启蒙运动奠定了基础。启蒙运动有意识地努力把理性原则应用于个人和集体生活的各个方面。启蒙运动的基本原则——自治、理性、前定的和谐——深刻影响了近代世界的思想与行动，并决定了基督教将要迈进的社会环境。

430

第二章

基督教移植美洲

美洲基督教最初是从旧世界输入的。正如美洲的殖民地化是由欧洲许多种族完成的那样，欧洲各派基督教也在新大陆上再现了。在南美洲和中美洲，移民是同一种族，他们把自己的文化强加于当地土著，因而只有一种基督教——罗马天主教居于统治地位，尽管有各种世俗势力与之进行广泛的竞争。在北美洲，

虽然殖民运动初期在某些地方一种形式的基督教居于统治地位，但由于人口的种族构成复杂，结果是教派林立，并必然导致彼此宽容，这一情况大大促成了完全的宗教自由的出现。尤其在北美洲，不同教派接触频繁，而且自美国革命以来教会不受国家控制的原则盛行，所以欧洲式的基督教经历了许多变化，尤其在教会管理方面更是如此——这或许可以称为一种美国化。向新环境的转移引起了微妙的变化，以致美国各教派的相似之处看起来比历史留下的不同之处更为触目。大多数欧洲教会在美洲土地上迅速扎根，成功地经受了移植期的考验。概言之，美洲基督教应被看作欧洲基督教世界宗教发展的一个不可分割的部分，但早期的"美国方面"也不可低估。

西班牙征服中美洲和南美洲的一个重要方面是在这些地区确立了罗马天主教的官方教会地位。为欧洲移民委派有世俗神职人员在复杂的教阶制度下工作。使土著居民皈依基督教则主要是各隐修院修会的工作，它们得到西班牙国王的有力支持（在巴西则得到葡萄牙国王的支持）。隐修士们建立了传教系统，成功地反对了对印地安人的奴役。从理论上讲，扩张宗教和文化的代理机构不久应为正常的机构所取代，但这种家长式的系统却往往长期存在下去。在使中、南美洲皈依基督教中，法兰西斯会、多米尼克会、耶稣会特别积极。

431

十六世纪上半叶，法兰西斯会在委内瑞拉、墨西哥、秘鲁、阿根廷开始传教工作。首先到巴西传教的也是这个修会。到十六世纪末，他们已在今天的新墨西哥州和得克萨斯州建立了基督教社团。1770年，法兰西斯会在加利福尼亚建立了一些影响广泛的传教中心，该会在那里的工作兴盛了半世纪。

与法兰西斯会旗鼓相当的竞争对手是多米尼克会。到1526年他们已出现在墨西哥，不久又在哥伦比亚、委内瑞拉和秘鲁开展工作。

耶稣会的活动范围甚至更为广大。从1549年起，他们在巴西

广泛开展工作。哥伦比亚不久成为他们最成功的传教区域之一。到1568年，他们在秘鲁出现，1572年，在墨西哥开始传教，成绩巨大。十七世纪时，他们在厄瓜多尔、玻利维亚、智利的活动甚为广泛，并在巴拉圭建立了一些由神父管理的家长式的印地安人村落，引起很大的议论。这些隐修士组成的传教大军忠于西班牙罗马天主教会，他们完全按照这一模式在殖民地建立教会。

1551年在利马和墨西哥开办了大学，它们是新大陆上历史最为悠久的高等学院。但初等教育水平极低，以致在整个西班牙统治时期，文盲比比皆是，土著居民中尤其多。

法属加拿大的传教活动真正开始于1604年。开初，胡格诺派的影响较大，但不久天主教会便取而代之，成为占优势的传教势力。以耶稣会为首的各修会作出了重大努力使印地安人皈依。他们的英雄主义和牺牲精神成为传教史上大书特书的传统内容之一。1673年，耶稣会传教士雅克·马克特（Jacques Marquette, 1637—1675）发现了密西西比河。接着一系列传教站沿密西西比河河谷建立起来，一直远达南部的路易斯安纳州。他们的传教劲头虽大，但并未获得永久性的成果。与南美洲情况不同的是，北美洲的印地安人部落坚决不愿到农业社区内定居，常常受到疾病、酗酒及部落间的战争的摧残。在新法兰西，教会的成长是移民的结果。法属加拿大罗马天主教会的创建人是弗朗索瓦·德·顿伐尔（François de Laval, 1623—1708），他是魁北克第一任主教，颇有进取心。

在新世界，输入西班牙和法国殖民地的只有一种居统治地位的宗教传统，但被吸引到英国殖民地上的教会团体名目繁多。1607年在弗吉尼亚建立了永久性殖民地，英国国教会从此移植该地，此后在整个殖民时期一直是法定的官方教会。在此期间，由于没有常驻主教，教会的发展大受妨碍。在缺少有效监督的情况下，一些教区被平信徒组成的教区会议操纵，教会的管理常常是为当地上层阶级谋利。伦敦主教名义上对殖民地教会行使管辖

432

权；他委派代理主教以尽职守。詹姆斯·布莱尔（James Blair，1656—1743）从1685年起到去世时止在弗吉尼亚任代理主教。他于1693年创办威廉与玛丽学院，这是他最值得注意的成绩。但代理主教缺少实权；教会因一些神职人员能力不够或不称职而蒙受损失。而且，有些教区范围广阔，教牧人员常常不足。因此，殖民地上的官方教会并不强大，无法有效制止不服从官方教会的各宗派的扩张。

弗吉尼亚北面的马里兰是现今美国境内第一个英国的业主殖民地，1632年巴尔的摩勋爵经特许领有该殖民地。他信仰罗马天主教，渴望为天主教徒在英王统治下建立一个自由的安身之地，因而在自己的领地上确立了宗教宽容政策。从一开始，新教徒的人数便超过了天主教徒。1691年，马里兰被改为王家殖民地，主要通过代理主教托马斯·布雷（Thomas Bray，1656—1730）的努力，英国国教会成为法定的官方教会。布雷在马里兰实际上只居住了数月，但他的贡献之大难以估量，尤其重要的是他于1699年组织基督教知识传播会，1701年组织海外广传福音会（见边码第434、471页）。然而，英国国教会并未赢得大多数人的拥戴；贵格派、长老宗、浸礼宗稳步发展。至于罗马天主教徒，就像在其它殖民地上一样，处于在法律上被剥夺资格的地位；在〔美国〕天主教会史上，十八世纪直到美国革命时一直是“受惩罚时期”。

1689年以后，宗主国英国努力在凡有可能的地方使英国国教会成为官方教会。这一政策的第一个成果便是在马里兰颁布法令将英国国教会定为官方教会；后来，英国国教会分别于1706年和1715年在南卡罗来纳和北卡罗来纳被定为官方教会。但在这两个殖民地，人民的宗教信仰复杂，有胡格诺派、苏格兰—爱尔兰长老宗、浸礼宗和贵格派。在这种情况下，英国国教会虽有海外广传福音会的传教士努力工作，查尔斯顿接连若干任牧师也都是杰出的人士，但仍无多大成绩可言。英国国教会在乔治亚的工作开始于1733年该殖民地建立之时，但直到1758年才取得官方教会

的地位。该地初期执行宗教宽容政策，吸引了许多新教其它各派，官方教会基本上也是虚有其名。

433 英国的清教徒移民在新英格兰拓殖始于1620年，从这时起到1638年间普利茅斯、马萨诸塞湾、康涅狄格、纽黑文等公理宗殖民地逐步建立起来，前面已有叙述（见边码第412页）。马萨诸塞湾殖民地在一些有才干的领袖带领下，作出了重大努力，要在人间建立一个坚实地以《圣经》的“简朴律法”为基础的神圣联邦。他们把自己的商业公司特许状实际上当成国家宪法，经半个多世纪的努力以建立自己的神权主义的符合《圣经》教导的联邦。他们相信他们的受过教育的牧师们已能正确解释《圣经》，因而匆匆于1636年创办了哈佛学院，这样，受过教育的领导人便不致缺少。对印地安人的传教工作也未忽视。1646年，约翰·埃利奥特（1604—1690）开始在印地安人中传教，他的工作导致1649年英国第一个海外传教会新英格兰海外广传福音会的建立（见边码第471页）。在神学上这些新英格兰的早期公理宗教徒与他们在大不列颠的清教弟兄们并无分歧——他们对威斯特敏斯特信纲的颁布表示欢迎，大体上加以采用，并重视联合神学，或者说契约神学。他们在最初一个世纪中争论的问题更多地涉及体制，较少涉及教义。到1631年，公理宗在马萨诸塞成为法定的官方教会，不久在其它清教殖民地也获得同样的地位，“非脱离派公理宗主义”的全部含义这时也变得清楚明白了：极力主张宗教划一，试图压制和排斥一切持不同信仰者。与美国其它地方相比，各清教殖民地上的官方教会存在时间较长〔康涅狄格和纽黑文于1662年到1665年合并；马萨诸塞湾和普利茅斯于1691年合并；新罕布什尔于1680年脱离马萨诸塞而独立（见边码第473页）〕。

然而，不久便出现了不从官方教会者。在马萨诸塞殖民地，几乎从一开始就偶尔有浸礼宗教徒出现，后来他们不顾当地政府的压制，于1665年组织起一个教会，并在新英格兰逐步扩张势力。贵格派到达马萨诸塞湾是在1656年，他们热衷于反对清教徒

的受教会控制的国家。不到五年即有四人在波士顿广场被处绞刑，直到查理二世诏令停止这种迫害，他们才免受惩罚。王政复辟时期的英国政府试图限制顽梗不化的清教徒的发展，在1687年取消了马萨诸塞湾殖民地特许状。由于要维持王室的控制，英国国教会的崇拜仪式于1687年开始在波士顿采用，终于在新英格兰获得一个永久性的立足点。1691年的新特许状取消了以宗教信仰确定有无选举权的规定，代之以按财产持有情况确定选举权，对小教派给与一定程度的宽容，但保留了种种令人不快的规定，例如强制向官方教会交税。马萨诸塞和康涅狄格在1727年到1729年间，允许一些小教派免向公理宗教会交税，但附有一些苛刻条件。

434

清教徒建立一个铁板一块的神圣联邦的希望逐渐减弱，这并不只是由外部势力造成的，还因为后辈的热情常常不如创业者高。他们原是希望建立一个只有蒙拣选者——"经证实的圣者"参加的教会，但不久因受1657年到1662年间流行的"不完全圣约"的影响，只得降低标准。十七世纪末，哈佛大学出现了自由主义倾向，1699年在波士顿建立了当时可谓激进的布拉特尔街教会(Brattle Street Church)，这两件事显示清教徒殖民者的一些后裔背离当初的信仰已有多远。康涅狄格的公理宗当时已趋向于采取一种半长老宗的立场，他们为马萨诸塞的这些倾向所苦恼，部分地作为对这些倾向的反动，于1701年创办了耶鲁学院。但康涅狄格也受到持不同信仰的教派的干扰，有浸礼派，贵格派，还出现了一个称为罗杰里恩派的不同寻常的教派。圣公会1707年在斯特拉特福(Stratford)获得一个立足点，1722年即有一次有声有色的进展，是年一批公理宗领袖在蒂莫西·卡特勒和塞缪尔·约翰逊的带领下改宗圣公会，前者当时任耶鲁学院院长，后者后来(1754)当了现今的哥伦比亚大学校长。英国国教会的发展得到海外广传福音会的大力帮助，这个组织把大部分传教士派往圣公会势力最薄弱的殖民地工作。

新英格兰的一项极有特色的发展是罗得岛的拓殖。罗杰·威廉(Roger Williams, 1604? —1683)于1636年来到该岛开始准备工作，他当时因基于神学原则反对在宗教问题上实行任何强制而被马萨诸塞驱逐出境。罗得岛不久便成为寻求宗教自由者的安身之地。1639年，在这里建立了美国第一个浸礼宗教会。威廉短期曾是其成员，但后半生为寻求真正的教会而加入了“寻求派”。罗得岛尽管因强烈的个人主义而出现许多内部纠纷，但始终保持了该岛赖以建立的广泛的宗教信仰自由原则。尤其是贵格派在这里感到如归故土。威廉虽然极不喜欢极不信任他们，但他决不愿违背自己的原则，不谋求用政府权力对他们加以钳制。

这样，在南部各殖民地安立甘宗是官方教会，在新英格兰(罗得岛除外)公理宗是官方教会，但南方和北方不久都有不从官方教会的教派出现。在中部各殖民地，早就存在着差异极大的各种教派，建立官方教会的任何希望都会迅速被打消。1624年，新尼德兰被拓殖为荷兰的永久性商站。到1628年，在曼哈顿岛上的新阿姆斯特丹建立了第一个荷兰归正宗教会，这是长老宗在美国的最早代表；约翰·米凯利乌斯(Jonas Michaelius, 1584—？)从荷兰来到该地担任第一任牧师。这个教会及其它归正宗教会被订为官方教会，但到1644年曼哈顿的人口还包含有路德宗、门诺派、英国清教、罗马天主教等各派教徒。在彼得·斯太夫森特任总督期间(1647—1664)，试图禁止除荷兰归正宗外的其它教派的崇拜仪式，但对倾向于长老宗的清教徒则作了让步。贵格派尤其是镇压的对象。1664年，这块殖民地落入英国人手中，改称纽约，荷兰的统治至此告终。1693年，该地的英国领袖们争取内阁通过一项法令，然后试图将它解释为以英国国教会为纽约的官方教会，但该法令的实施范围有限，并未使圣公会成为南部各殖民地上的官方教会那种意义上的官方教会。不过确有少数教堂，特别是1697年建立的三一堂，按照这一法令多年得到公款来维持其教牧人员的生活。荷兰归正会受到自由特许状的保护，而且日益增长

435

的宗教宽容精神也给其它教派提供了机会。1709年，一大批德国归正宗移民从帕拉蒂纳特来到这个殖民地。

贵格派于1556年首次派遣传教士来美洲；几乎到处受迫害便是他们的命运。不过，他们不久得到一定程度的宽容，此后该派逐步成长并开展月会活动。1672年，乔治·福克斯访问北美殖民地，对稳定这一运动大有助益。中部各殖民地不久成为贵格派发展的主要地区。贵格派组织政府的首次重大实验开始于西泽西，1677年的"法律、特许与合约"宪章规定在那里实行宗教自由。东泽西早就有代表英格兰清教长老宗、荷兰归正宗、苏格兰长老宗的教徒来此拓殖；这一殖民地一度落入贵格派手中，但长老宗仍是最强大的宗教势力。但在东、西泽西于1702年合并为新泽西以前，贵格派就已失去了控制权。

宾夕法尼亚1681年被赐与威廉·佩恩，次年贵格派来此拓殖，此事前面已有叙述（见边码第421页）。该派的宗教自由政策吸引了信仰其它各种形式的信徒来此定居。因此，宾夕法尼亚的宗教团体派别之复杂，为其它殖民地所不及。许多浸礼宗信徒来自英格兰和威尔士，他们在这里的势力比在其它任何殖民地都大。1707年费城浸礼宗协会组成，后来在殖民地际事务上起了重要作用。逃离德国寻求安身之地的门诺派也大量涌入。德国其它各种教派，比如德国浸礼宗（登卡尔派，创立于1708年），也移居到这块诱人的安居之地。十八世纪时，出现了德国路德宗向这里移民的大浪潮。最初一批移居美洲的路德宗团体来自瑞典，瑞典曾短期致力于在特拉华河边建立殖民地。路德宗移民发展的第二个时期是荷兰时期，移民集中于纽约地区。但十八世纪时，德国移民集中于宾夕法尼亚，不久便成为殖民地路德宗最触目的组成部分。德国归正宗也向北美移民，他们和荷兰归正宗的领袖们建立了密切的关系。 436

十八世纪初叶出现了另一股移民浪潮，把苏格兰—爱尔兰人不仅带到中部各殖民地也带到其它殖民地，后来在宗教、经济、

政治上均产生了重大影响。这些苏格兰—爱尔兰人来自苏格兰在北爱尔兰的殖民地，他们像当时移居美洲的大多数苏格兰人一样，是忠实的长老宗信徒。其中出了一位领袖和组织家弗朗西斯·梅克米(Francis Makemie，1658—1708)，在他的倡议下，美国第一个长老宗教务评议会于1706年在费城组成。在这个评议会和其它许多长老宗集会中，英国清教长老宗信徒和苏格兰、苏格兰—爱尔兰加尔文宗信徒一起举行崇拜。苏格兰—爱尔兰人的移民活动一直继续到美国革命爆发，这时几乎每一殖民地上都有了他们的踪迹。其中许多人还向边疆地区推进，现今的西弗吉尼亚、北卡罗来纳西部，最后还有肯塔基，田纳西，以及南卡罗来纳、乔治亚、亚拉巴马等州的拓殖主要应归功于这个精力充沛的种族。他们发展甚为迅速，在第一个教务评议会组成十年之后，便成立了一个大会，包括长岛(后来的纽约)、纽卡斯尔(特拉华)和费城三地的教务评议会。

圣公会在中部殖民地的工作在十八世纪以前业已开始，但在十八世纪的发展则主要是海外广传福音会传教士的功劳。

这样，到十八世纪前二十五年终了时，虽然在各殖民地都有名目繁多的宗教团体在活动，但中部殖民地的宗教派别尤其繁杂。没有哪一派能在所有殖民地居于支配地位。某些教派在某些殖民地地位稳固，但没有哪一个教会能成为全殖民地的教会。散布于美洲各地的教会显然是移植来的。但在新环境中，尤其是在欧洲已成为国家教会，但在殖民地尚未成为官方教会的那些教会，处于混乱和犹豫不决的状态，原因是过去习以为常的惯例和程序在这里不大行得通。许多教会成员原先在旧大陆是忠实的信徒，但到了新世界，便失掉了他们的宗教联系（或因距离远而无法保持其宗教联系）。已成为官方教会的那些教会也有麻烦，要么是自己的教徒热情下降，要么是持不同信仰者在其中发展。而且，理性时代的理性主义和自然神论开始影响到教会，许多教外人士对宗教持冷漠甚至敌视态度。教会因移民运动而大有发展，尽管如

此，人口中没有任何宗教信仰的人数量也在稳步增长。

第三章

自然神论及其反对派。怀疑论

437 十七世纪末叶和十八世纪初叶启蒙运动精神的传播产生的重大后果之一是理性主义在宗教领域的发展（见边码第430页）。牛顿的宇宙观认为，宇宙是一个有规律的王国，由最初因创造，按机械法则运行。关于历史悠久的各文明和其它宗教的新知识扩展了人们的眼界，让他们看到了除基督教文化外还有其它文化。洛克检验真理的标准是合乎理性，所谓合乎理性即合乎常识。他认为道德是宗教的主要内容。宗教战争时期的狂热和残忍引起了道德上的反感，这有力地推动了宗教理性主义的发展。上述影响导致英国宗教思想中理性主义的产生，这是具有重大意义的事件。较为温和的表现形式为“理性的超自然主义”，但其主流表现为一种彻底的基督教自然神论，而其激进的一翼反对有组织的宗教，是为反基督教自然神论。

自然神论的先驱是彻伯利的爱德华·赫伯特（Edward Herbert，1583—1648）。他早在1624年便列举了据称是构成自然宗教的诸信条，为一切人以原始而天然的纯朴所相信。这些信条是：上帝存在；上帝应受崇拜；德行才是真正侍奉上帝；人应当悔过；存在死后的赏罚。但十七世纪的理性主义者鲜有走得这么远的。洛克本人在解释基督教时，为启示留有地位，虽然他坚持认为启示的内容基本上是单纯的，并且总是合理的。与此相去不远的是约翰·蒂洛森（1630—1694）的超自然主义信仰。蒂洛森是著名布道家，坎特伯雷大主教，又是英国国教会中无主见派的领袖。在他

看来，正如道德必须有神的认可，自然宗教必须由启示加以补充。约翰·托兰(1670—1722)尽管给神的启示留有地位，但他倾向于一种彻底的自然神论立场。1696年，他发表了《基督教并不神秘》一书，在英国掀起一场关于自然神论的论战。赞成启示观念的人争辩说，启示是经预言和神迹证实了的。但1713年安东尼·科林斯（1676—1729）发表了《自由思想论》，他在书中抨击了预言论论证，同时托马斯·伍尔斯顿(1669—1733)对神迹作了彻底批判。1730年，马修·廷得尔(1657—1733)的《基督教与天地同样古老》问世，该书通常被称为“自然神论的圣经”。在这几部著作中，自然神论的主要特点被和盘托出。他们争辩说，一切被认为超越理性的信条实际上是未经证实便加以相信了。摆脱迷信即是自由，所以只有有理性的思想家才是自由的思想家。用迷信来束缚人的思想者是人类最大的敌人，这种人的主要代表是各类“祭司”。一切在启示中有价值的都已在合乎理性的自然宗教里给与了人，因此“基督教”——也就是说其中有价值的一切——与天地同样古老。一切在所谓启示中晦涩不明或超越理性的都是迷信的、无价值的，甚至更坏。神迹不是启示的真正证明；神迹要么是多余的，要么是侮辱了创世主作品的完美性。说它们是多余的，是因为它们证明的事物中一切有价值的已经为理性所具有；说它们侮辱了创世主作品的完美性，是因为创世主〔创造世界以后〕让它按最完美的机械规律开始运行，而且以后便不再加以干预。这样，自然神论似乎摧毁了历史的基督教与权威的启示。自然神论被普遍当作无神论而遭到谴责。然而，尽管它的破坏性甚大，但这种谴责并不公正。在自然神论的鼓吹者心目中，它把宗教从迷信的束缚中解放了出来，是回归到原始的合乎理性的纯朴之中。

用后来的观点来衡量，自然神论的弱点是显而易见的。它提倡的原始的、普遍存在的、以理性为基础的宗教，正如十八世纪时十分珍视的自然之子的原始天然纯朴的社会政治状况一样，是

438

想象力的虚构。它主张“凡是存在的事物，即凡是自然的事物，都是正当的”，这种乐观主义是肤浅的。人类宗教历史发展的诸事实，它没有见到。它讲的上帝远离人间，这个上帝一劳永逸地确立了一些以道德准则为主的宗教原则、推动这个设计精巧的机械的世界运行以后便不再加以干预。自然神论尽管自称坚实地建立在自明真理的基础之上，但这本身便是以一种信仰的立场为依据。不过，自然神论普遍促进了伦理意识的提高与对人道的更多关心。它的功绩便在于此。

自然神论引起的反响甚多。它的力量的主要证明是，虽然自然神论者比较而论多是平庸之辈，但大多数反对者试图用合乎理性的论证对它进行反驳，这样便大体上承认了它的方法——但不是其结论。有些反对者直截了当地否认在宗教领域理性有任何力量。那位杰出的不矢忠派威廉·劳(1686—1761)在为答复廷得尔而写的《理性问题》中就是这样主张的。他争辩说，理性不仅在宗教中找不到真理，而且是造成我们感情中一切混乱的原因，是造成人心败坏的原因。“上帝超出人类理解力的范围。上帝的旨意便是智慧，智慧便是其旨意。他的善是随心所欲的。”

乔治·伯克利(1685—1753)的哲学虽不是如此直接为反驳自然神论而发，但他相信他的哲学足以摧毁一切“无神论”。伯克利是个感情易于冲动的人，他试图在百慕大建立一所传教学院，以便向印地安人宣传福音，又曾在罗得岛居住过一段时间，1743年起任爱尔兰克罗因的主教。他认为除了心和观念外，别无真正的存在。除了我们心中的印象外，别无关于所谓物质的知识；既然同类只能影响同类，所以我们的心只能受别的心的影响。观念既然是普遍存在的、常在的，所以必定有一个无处不在的、永在的、不断思维着的心在我们心中造成观念。这样一个心便是上帝，我们的一切观念均起源于他。但观念并不只是主观地存在于我们心中。在某种意义上，所谓自然界是上帝心中的一系列观念，按固定不变的秩序印在我们心中，但对我们而言，观念的实

439

在性仅在于在我们心中被感知。这样，伯克利便否认了物质的实在性，并借以摧毁了自然神论的主张：世界是一部巨大的机械装置——一只放大了的表，为一位全智者所制造，制成之后他便不再干涉它的运转。这种机械论，伯克利要用上帝无处不在的、恒常的精神活动来加以取代。他的见解在哲学界备受推崇，但对普通人而言却太微妙，太与感官得来的印象不相符了。

约瑟夫·巴特勒(1692—1752)的一部论著在当时更著名，但书中表现出的哲学才能或永久价值都远不如伯克利的。巴特勒就家世而论属长老宗，但他早年便加入了英国国教会，并于1738年就任布里斯托尔主教，1750年就任达勒姆主教。1736年他发表了《宗教的对比》，这是他呕心沥血之作，写得极其坦率而认真。自然神论者和反自然神论者都承认：上帝存在，自然界按划一的进程运动，人类的知识有限。他从这些前提出发答复自然神论者。双方都承认上帝是自然界的创造者：假如针对自然界的进程和启示能提出同样的一些异议，那么二者或许有同一位创造者。它们之间明确的相似也导致同一结论。不朽至少是很可能的。既然今生的苦乐取决于行为，所以来世的苦乐或许也是如此。就在世为人而论，一切人都是在接受考验；这考验或许也将决定来世的命运。我们对自然界的了解既然有限，所以没有充分依据宣布启示或许不可能发生，更无资格说启示全无可能；至于是否真有过启示，这是历史问题，要靠神迹的证实和预言的实现来验证。巴特勒的学说在当时被广泛认为对自然神论作出了无可反驳的回答，在英美两国的大学里长期作为必修科目，但他对或然性的这种仔细权衡完全不能用来对付现代问题，因而被批评为引起的疑窦比解答的问题更多，这不无道理。这一学说颂扬良心对人类行为的神圣统治，这种道德上的热情是其最吸引人的特点。

440 大卫·休谟(1711—1776)是十八世纪英国思想最敏锐的哲学家，他对自然神论及当时针对自然神论为基督教所作的许多辩护的抨击也值得注意。休谟生于爱丁堡，也死在该城。他旅居法国

多年，担任过公职，站在托利党立场写了一本很受欢迎的《英国史》，又是著名的经济学家。他待人友善，在故乡被尊为文学界和学术界领袖。休谟在1739年发表的《人性论》中巧妙地提出了自己的哲学体系；但这部早期论著没有引起多大注意。1748年发表《哲学论文集》，1757年发表《宗教的自然历史》，这两部书中的思想不过是《人性论》的翻版，但影响却大不一样。在哲学上，休谟是推理最敏捷的哲学家之一，他以洛克的学说为基础，但对之加以激烈的毁灭性的批评，他在宗教上持彻底的怀疑主义态度。他主张，我们的一切知识都来源于经验，但经验作为孤立的印象和观念为我们所接受。他认为，我们心中的印象的一切关联是由因果关系使然，或由一个潜在的实体产生这种看法不过是心的习惯造成的根深蒂固但毫无根据的见解而已。它们是心的活动习以为常的方法。我们实际察觉到的无非是在我们有限的观察中一些经验的联合。于是我们匆匆作出结论，认为其中必有因果关系。因此实体是"虚构"的。如果因果关系不可能存在，那么以此来论证上帝的存在便是毫无根据的。既然实体并不存在，所以并无所谓实在的永存的自我，只有自我的经验，不朽也因此失掉了哲学上的根据。在休谟那里，历史考证开始萌芽。他认为，历史显示在人类发展过程中先有多神教，后有一神教，自然神论关于存在一位原先就为人类所认识的上帝的主张及存在朴素而原始的以理性为基础的自然宗教的主张，在历史上都无法证明。休谟对自然神论者和反自然神论的正统派一概加以批评，但他的大多数批评太微妙太激进，以至当时两派人士都未能充分理解。

休谟引起的最大轰动是他对神迹的批判。当时神迹被看作是启示和基督教的主要支柱。他的论证是双重的。经验是我们一切知识的来源。我们的经验对自然界统一性的证明比对人们提供的〔关于神迹的〕证据的无谬误的证明要有力得多。因此，关于神迹的报告是出于谬见、误会或欺骗的可能性远比自然界的统一进程真被打乱的可能性大。即令非常事件的确发生是可以证实的，这

也并不能证实这事件确立了任何东西，除非可以进一步证实它们是由上帝的大能为那个特殊目的而作成的，而这就更不容易作到。休谟在这一问题上的见解具有持久的影响。现在，肯定神迹存在的人很少像十八世纪时那样把神迹看作基督教的主要证明。他441们宁可认为启示使人相信神迹，而不大认为神迹证明启示。承认神迹的人现在大多认为，启示是如此超自然而神圣，以至使神迹成为其附属物了。自休谟作了这些批判以来，神迹问题越来越被认为是特别棘手的问题之一。英国关于自然神论的辩论的一个结果是怀疑论的兴起，而休谟的论著是其最有力的表现。

历史学家爱德华·吉本(Edward Gibbon, 1737—1794)在其巨著《罗马帝国衰亡史》第15、16章中对早期基督教历史提出的怀疑论的评论特别值得注意，这倒不在于评论本身有何重要，而在于评论引起的争论与对当时思想的启迪。他列举了五点原因来说明基督教的传播：从犹太人继承来的热情，关于不朽的教义，自称有行神迹的能力，严格的道德以及有效的组织。对这些解释本身，现代史学家大概都不会有异议。但他们会注意到其中完全缺乏对宗教——无论是基督教还是其它宗教——的本质和宗教征服人心的力量的理解。不过十八世纪时批评吉本的人对此同样无知。正统派的一般解释是，最初的门徒因见到神迹而对福音的真理确信无疑，以至他们愿意为之舍身。吉本的解释虽然肤浅，却能激动人心，这是因为他对基督教的传播提出了另外一些不像这样显然超自然的原因。吉本的解释产生了一个持久的结果：在其它影响的配合下推动了对《圣经》和基督教起源的历史研究。这项工作主要是在十九世纪进行的。

十八世纪末叶的一般见解与英国甚至正统基督教观念的理性主义化在威廉·培利(William Paley, 1743—1805)的著作中有最好的说明。他的《论基督教教义的证据》(1794)和《自然神学》(1802)文体清通，推理令人信服，久享盛名。他论证说，从一只表我们推知有一位制造表的工匠，因此从人体、从眼、手、肌肉

的奇异的适应调节能力，我们推知有一位全能的设计者。由此可以证明上帝存在。上帝将自己的旨意确立为人类行为的准则，并启示给人。启示的目的在于"证明来世的赏罚"。启示由基督带给人类，它之能使最初的门徒信服在于伴随启示出现了神迹。"那些为启示工作受苦的人就是为神迹工作受苦。"然后培利着手下定义。"德行就是服从上帝的旨意、为永恒的幸福而为人类造福。"这种审慎利己的道德观是培利所处时代的特点。他还强调神迹具有证明启示的性质以及上帝存在的机械论证明，这些也是那个时代的特点，但自进化论出现以来，机械论论证已无多大的说服力。然而，培利的"为人类造福"的思想激励他竭力反对奴役人类，这是值得一提的好事。从许多方面看，自然神论影响深远，其原因主要不在于它本身的力量，而在于它一方面对基督教护教学，另一方面对怀疑论哲学起了刺激作用。 442

从总体来看，英国的自然神论是一种审慎的基督教自然神论，其影响大致限于上层阶级。但同时还有一种激进的反基督教的自然神论，气势汹汹地攻击有组织的基督教，不过支持者很少。彼得·安内特(Peter Annet, 1693—？）在攻击中采用了一种粗糙的打破旧传统的《圣经》考证法。十八世纪末叶，反自然神论在托马斯·潘恩(Thomas Paine, 1737—1809）热情洋溢而富有战斗精神的著作中得到有力而通俗的表现。潘恩是英国一位贵格派信徒之子。他于1776年发表的《常识》对美国革命作出了伟大的贡献；1791年发表《人权论》，为法国革命的原则作了有力的辩护。他的《理性时代》于1795年问世，书中采取积极进攻的反基督教形式来阐述自然神论。

英国的自然神论影响到其它国家理性主义的发展，其中包括德国，但最直接的影响是在法国，在那里鼓吹自然神论者甚多，在上层阶级中成为一种时髦。法国自然神论的领袖是弗朗索瓦·马利·阿鲁埃(1694—1778），自称伏尔泰(Voltaire)。他1726年至1729年旅居英国期间熟悉了自然神论，并深受彼得·安内特著

作的影响。伏尔泰是法国十八世纪最机敏的才子。但他决不是哲学家，并且自负而自私，不过真心仇恨一切暴政，尤其仇恨宗教迫害。他以毫不留情的嘲笑来抨击有组织的宗教，在这方面可谓首屈一指。这样一场较量在法国必然比在英国激烈。在英国已经实现了一定程度的宗教宽容，实际上允许在宗教见解方面存在重大的意见分歧。但在法国，武断的罗马天主教居于支配地位，因而这场较量是以自然神论为一方，一种单一的武断的基督教为另一方。伏尔泰是真正的自然神论者，他相信上帝存在，相信一种包含纯朴的道德思想的原始自然宗教的存在；他反对以《圣经》或教会的权威为基础的一切事物。伏尔泰的著作从各方面影响了法国人的思想，后来在法国革命中表现出来，这是无可置疑的。自然神论在十八世纪产生的影响是广泛的。普鲁士的弗里德里希大帝（1740—1786在位）、神圣罗马帝国皇帝约瑟夫二世（1765—1790在位）、十八世纪葡萄牙最伟大的政治家庞巴尔侯爵（1699—1782）都基本上信仰自然神论。

在北美洲的英属殖民地，人们以极大的兴趣注视着关于自然神论的争论，在当地也出现了拥护三种主要理性主义观点的人。马萨诸塞的牧师埃比尼泽·盖伊（1696—1878）和乔纳森·梅休（1720—1766）基本上是理性的超自然主义者，而本杰明·富兰克林（1706—1790）和托马斯·杰斐逊（1743—1826）则是自然神论者。反基督教自然神论以革命军将军伊桑·艾伦（1737—1789）和进行盲目鼓吹的伊莱休·帕尔默（1764—1806）为代表，艾伦的著作有《理性是人类唯一的善断》。

443

第四章

英国和美国的上帝一位论

前面已指出，欧洲大陆的反三位一体论观点以再洗礼派的一部分（见边码第329页）和索齐尼派（见边码第397—398页）为代表。这两派神学思想都渗进了英格兰。在伊丽莎白统治期间，来自尼德兰的“阿里乌主义浸礼派”于1575年被烧死。詹姆斯一世在位时，持同样观点的巴塞洛缪·莱盖特（1575?—1612）和爱德华·怀特曼（?—1612）于1612年被烧死，他们是为信仰而被烧死的最后两位英格兰人。随着内战期间论争的发展，反三一论观点变得更为明显。牛津大学毕业生约翰·比德尔成了索齐尼主义的一位较有学问的代表人物。他受过长期监禁。信仰清教的大诗人约翰·密尔顿晚年也倾向于阿里乌主义。在比德尔影响下皈依该派的主要人物是托马斯·弗明（1632—1697），他是伦敦一位平信徒，促进了反三一论小册子的出版发行工作。

随着十八世纪的到来，正统派和自然神论者中都产生了理性主义化的冲动，还出现了把道德看作宗教的真髓的趋势，这些反三一论倾向因而大为增强。长老宗牧师托马斯·埃姆林（1663—1741）于1702年出版传诵一时的《圣经所载耶稣基督事迹考》。1712年塞缪尔·克拉克（1675—1729）发表《圣经中的三位一体教义》。克拉克是威斯特敏斯特的圣詹姆斯教堂牧师，被认为是安立甘宗牧师中最有哲学头脑的人。他在书中试图通过对《新约》作一番煞费苦心的研究来论证阿里乌派的见解。然而，反三一论观点在不从国教派中，尤其在长老宗和浸礼宗普救派中赢得的支持者最多。1717年，埃克塞特地方有两位长老宗牧师约瑟夫·哈利特（1691?—

1744）和詹姆斯·皮尔斯（1674?—1726）试图在正统教义和阿里乌主义间找到一种折衷立场。十八世纪不从国教派中最博学的纳撒尼尔·拉德纳（1684—1768）也持同样见解，这一运动因而广为传播。总的说来，公理宗和浸礼宗特选派受到的影响很小，结果在十八世纪信徒数量大增，超过了长老宗，而长老宗在宽容法颁布时在不从国教各派中是人数最多的。

444

这种阿里乌主义的倾向为英国独立的有组织的上帝一位论教会的发展铺平了道路。当时发生的一次事件猛烈地促进了运动的发展。早已接受了一位论观点的国教会牧师西奥菲勒斯·林赛散发了一份请愿书，要求免除教牧人员对三十九条信纲的承认，仅宣誓效忠《圣经》。签名支持的约有二百五十人。1772年，国会拒绝接受请愿书。1773年，林赛退出国教会，并于次年在伦敦组织了一个一位论派教会。有一位叫约瑟夫·普里斯特利（1733—1804）的不从国教派牧师与林赛交往密切，此人是著名化学家，氧气的发现者，并同情美国和法国的革命，他一生最后十年是在宾夕法尼亚度过的。1779年，国会修正了宽容法，以宣认信仰《圣经》取代了承认三十九条信纲中的教义部分，又在1813年取消了对否认三位一体论者施加惩罚的条款。这种英国早期一位论是注重形式的，理智的，在否认"人为的信条"和坚决主张靠品格得救方面毫不含糊，在理智上有其特点，但对普通人的宗教生活影响甚微。

在新英格兰出现了一个类似的运动，在一定程度上是受英国一位论的影响而产生的，不过也起因于十八世纪普通的理性主义化倾向。普里斯特利和威廉·黑兹利特（1737—1820）的到达北美殖民地有助于促成它成为一个独立的运动。1785年，新英格兰最古老的教堂国王礼拜堂在其牧师詹姆斯·弗里曼领导下成为第一个公开的一位论派教堂。许多公理宗信徒同情一位论，但直到十九世纪一位论者才正式分裂出去（见边码第511页）。

第五章

德国的虔敬主义

前面已经提到经院哲学式的路德主义的发展（见边码第391页）。它尽管以《圣经》为基础，但采取了一种固定的、武断的解释形式，刻板而严厉，强求理智上的划一。它强调纯正的教义和圣事，认为它们是组成基督徒生活的充足要素。路德当初提倡的 445 信徒与上帝间建立的那种赋与生命的关系已经基本上为一种以接受一整套教条为内容的信仰所取代。平信徒的作用大致是被动的：接受人家向他保证是纯正的一套教义，在祭坛前倾听这些教义的解释，领受圣餐，谨守教会规章——基督徒的全部生活实际上就是如此。固然存在一些较为深刻的虔敬的迹象，例如当时的圣诗便是充分的证据，无疑还可以找到许多个人的真正的内在的宗教生活的例子，但总的倾向是外在的，教条的。这种倾向常常被称为"死正统"，这虽不全对，但也有几分道理。这种新教的经院哲学在某些方面比中世纪的还要狭隘，因为它无意中受到它与之斗争的理性主义精神的影响，以致无论在气质上还是在方法上都与新的理性主义潮流类似。因此对理性主义的反击也打击到它的身上。

虔敬主义就是要突破这些经院哲学式的倾向，维护基督徒经验中感觉的首要地位，证明平信徒在振兴基督徒生活方面有主动的任务，并强调对现世的严格禁欲主义态度。有许多影响促成了这一运动的兴起，但很难全部加以确切的探索。要了解虔敬主义复兴的背景与性质，最好的办法是研究它的核心人物菲利普·雅各布·斯彭内尔（Philipp Jakob Spener, 1635—1705），他是十

七世纪最著名的宗教人物之一，虔敬主义直接来源于他的教训和榜样。

斯彭内尔出生在上阿尔萨斯的拉波茨维莱(Rappoltsweiler)。他在斯特拉斯堡受教育期间，通晓了解经学，见到该地教会纪律的严明和对教义问答教育的关心远远超出大多数路德宗教会习以为常的情况。他后来在巴塞尔和日内瓦继续求学，熟悉了归正宗强调的各点教义，但这并未使他脱离路德主义。他的心智和灵性的发展是由许多因素决定的。他在斯特拉斯堡时，认真研究了路德的神学思想。具有神秘主义倾向的约翰·阿恩特(1555—1621)的名著《真正的基督教》(出版于1605年至1608年间)对他的激励尤大。他受保罗·格哈德(1607—1676)的宗教诗的影响有多深，则不清楚。归正宗教会内的"荷兰虔敬派"，即"荷兰严谨派"，对他影响如何也不为人所知。严谨派运动常常被认为同英国的清教运动是一回事，因为它是在后者哺育下发展起来的。该派的领袖是威廉·蒂林克(1579—1629)，吉斯贝尔特·沃伊特(1589—1677)和乔多库斯·范·洛登斯泰因(1620—1677)。但可以肯定的是斯彭内尔受到清教著述家的强烈影响，刘易斯·贝利（？—1631)脍炙人口的《虔诚的实践》德译本对他的影响特深，他受理查德·巴克斯特某些著作的德译本影响也不小。

446 1666年，斯彭内尔就任繁荣的商业城市法兰克福的主任牧师。他感到教会纪律必须整饬，但因一切权力尽归市政府掌握，他无法施展自己的抱负。在这样的市政府领导下，他仍运用给与他的一点权力，迅速改善了教义问答教育。1670年，他在家里召集了一小批志同道合的人阅读《圣经》，祷告，讨论礼拜日的讲道文——这一切都以深化个人的灵性生活为目标。这是他第一项重大创新。后来这样聚会的团体被称为Collegia pietatis(虔敬团，虔敬主义即由此得名)，斯彭内尔家中的是第一个。

斯彭内尔于1675年发表《虔敬的愿望》，他在书中提出了培养更为热诚的基督徒生活的一些计划。他把当时主要的恶描写为：

政府的干涉、不称职的教牧人员树立的坏榜样、神学解释的争论以及平信徒中的酗酒、不道德行为和追求私利。他提出了一些改革措施。他提倡在各教会内组织聚会，称为ecclesioloe in ecclesia（教会内的小教会），以便阅读《圣经》；既然一切信徒皆为祭司——这条路德宗的主张当时实际上已被忘记——所以在小教会内便于相互监督和帮助。基督教更多地是一种生活，而不是学术知识，争论是无益的。教牧人员接受较优良的训练是合乎需要的。应当要求他们具备以经验为基础的宗教知识，并在生活上有相称的言行。讲道方式必须革新，应以培养听道者的基督徒生活为目标，不以争论或炫耀讲道者的辩才为主。只有能在生活中表现出来的才是真正的基督教信仰，它通常开始于一种灵性的转变，一种自觉的新生。像英国清教徒一样，斯彭内尔表现出某些禁欲主义倾向。例如：他谆谆劝导信徒节食，节饮，衣著简朴，不看戏，不跳舞，不玩牌，而这些都是当时的路德宗认为“无关紧要的事”。他的尝试遭到激烈的反对，引起一场大争论，他被指控为异端分子。如果这是指他有意背离路德宗的标准，这个罪名便是错误的；如果这是指他的精神与理想和当时正统路德宗的所作所为大有径庭，这个罪名就是对的。他的工作引起由信条到《圣经》这个着重点的转移。他感到只要“心”是正当的，理智上的解释出现的分歧相对说来并不重要，这种见解遭到了强调“纯正教义”的人的剧烈反对。斯彭内尔无疑大大推进了《圣经》的普及工作，使群众熟悉了《圣经》，这样便削弱了各种信经的权威，而这些信经被认为是对《圣经》教训的合乎逻辑的决定性解释。这种《圣经》学习运动的结果之一是，如果不是这种学习运动导致后来对《圣经》的性质和历史的研究，至少也为这种研究准备了道路。斯彭内尔大大改善了青年的宗教教育，并实现了他的目标：推广一种由《圣经》提供养料的更为奋发、更为热诚的大众化基督教生活。

在法兰克福，斯彭内尔的一些门徒不顾他的反对，不去教堂参加礼拜，不领圣餐。他组织的小组聚会终于遭到警方的禁止， 447

因而在1686年他欣然接受召请，前往德累斯顿担任宫廷牧师。

同时，虔敬主义运动已发展到莱比锡大学。1686年，该校青年教师奥古斯特·赫尔曼·弗兰克(August Hermann Francke, 1663—1727)邀约几个朋友创立以研究《圣经》为宗旨的Collegium philobiblicum(爱经团)，最初其成员都是大学教师，采用科学方法研究《圣经》，并得到学校当局的许可。但1687年他在纽伦堡写作一篇关于《约翰福音》第20章第31节的讲道文时，经历了一次他认为是上帝赐与的新生。后来在德累斯顿和斯彭内尔一起生活了两个月，他便完全接受了虔敬主义。1689年，弗兰克回到莱比锡大学，他的讲课得到大批学生和市民的欢迎。莱比锡不久便处于严重骚动状态。选侯于是下令禁止市民举行"秘密集会"。弗兰克的讲课无疑导致学生忽视其它学科的学习，并采取一种批判的态度。在神学教授约翰·本尼狄克·卡普佐夫（1639—1699）发起下，莱比锡大学当局对弗兰克的工作加以限制。后来卡普佐夫成为施彭内尔最顽强的对手之一。弗兰克在莱比锡的处境极为不利，1690年他欣然应聘前往埃尔富特任"执事"。

在此期间，斯彭内尔在德累斯顿走过的道路也并非一帆风顺。萨克森的神职界把他看作外人；萨克森的两所大学莱比锡大学和维滕贝格大学都反对他。他提倡的培养灵性生活的聚会渐渐引起批评。斯彭内尔以牧师的身分谴责选侯约翰·乔治三世(1647—1691)酗酒，选侯大为生气。所以，当1691年勃兰登堡选侯弗里德里希三世(1688—1701任选侯，1701—1703任普鲁士国王)邀请他去柏林时，他立即应邀前往。斯彭内尔虽然未能争取到选侯本人接受虔敬主义，但他得到他的大力支持。这是他一生中最快活最有成绩的时期。他一直住在柏林，1705年2月5日去世。

斯彭内尔对虔敬主义的最大贡献是在柏林期间完成的。当时有一位名叫克里斯蒂安·托马西乌斯(1655—1728)的人因得罪莱比锡的神学家们而被驱逐出境。他是拥护洛克学说的理性主义者，对当代吹毛求疵的神学持批评态度，又是德国法理学的创始人之

一。他首先使用德语代替拉丁语在大学授课，维护宗教宽容的主张，怀疑巫术，反对在司法中使用刑罚。他在莱比锡大学时极受学生欢迎。托马西乌斯虽不是虔敬主义者，但他对迫害虔敬派甚为反感，并尽最大努力帮助弗兰克和莱比锡当局对抗。勃兰登堡选侯早就想创办自己的大学，他抓住托马西乌斯被流放的机会于1691年在哈雷创办了一所大学，1694年正式开学，托马西乌斯任法学院院长，直到去世。 448

这时弗兰克在埃尔富特也遇到许多困难。他在该地极力推广虔敬派的措施，引起神职界的反对。卡普佐夫的敌视跟踪而至。1691年他被当局驱逐出境。斯彭内尔从勃兰登堡选侯处为他谋得哈雷大学教授职务，又被任命为格劳豪附近的乡村牧师。施彭内尔还使一些赞成虔敬主义的同道得到任用。弗兰克虽然直到1698年才正式成为神学系教授，但他一开始便左右了哈雷大学的神学研究方法和神学教育。他于1727年去世，由于他的努力，哈雷大学在此期间成了虔敬主义的中心。

弗兰克具有无穷的精力，又有组织天才。他在格劳豪领导的牧区可作为牧师尽忠职守的榜样。他在大学的讲课以解经学和灵性感受为主；他把课堂教学和在牧区实习结合进行，对学生助益甚大。1695年他为贫苦儿童开办了一所学校，不久便闻名遐迩，以至牧区外的儿童也大量前来入学。他不久又开办一所著名的补习学校“儿童教养院”和一所拉丁语学校。他的这些教育机构都按虔敬主义精神办学，不久便声誉卓著。他去世时，在这些学校受教育的儿童达二千二百名，大约在同时，他还创办了一所著名的孤儿院，他死时，其中收养的孤儿达一百三十四名。所有这些事业——其中大部分至今犹存——当初开办时都无固定基金，但弗兰克真诚相信可以靠祈祷的功效来维持。捐款从德国各地源源而来。他懂得如何用体面的宣传打动人心，如何结交朋友，我们这么说并非出于怀疑他的信仰。赞助他的事业的贵族实在不少。还有一个机构可以说几乎是他一人创办的事业，这就是1710年由他

的朋友坎斯泰因男爵卡尔·希尔德布兰建立的《圣经》公会，以出版和廉价发行《圣经》为宗旨。从成立直到今天，该会的工作一直很出色。

当时哈雷大学的活动中一个值得注意的特点是由那里激发起一股传教热忱。当新教人士仍普遍未能认识到传教的责任时，弗兰克及其同道却深知其重要意义。1705年，丹麦国王弗里德里希四世意欲派遣首批新教传教士到印度，他便是在弗兰克在哈雷的学生中找到了合适的人选的：巴托罗缪·泽根巴尔格(1683—1719)，亨利希·普卢茨肖(1678—1747)。这两名传教士于1706年被派往当时属于丹麦的特兰克巴尔工作。十八世纪时，有不下六十名海外传教士来自哈雷大学及与之有联系的教育机构。其中最著名的是克里斯蒂安·弗里德里希·施瓦茨(1726—1798)，他从1750年起直到去世一直在印度传教。在传教的领袖人物中，弗兰克无疑应名列前矛。

449

虔敬主义也影响到下莱因地区的德国归正宗教会，在那里归正宗和路德宗两派虔敬主义的重点被融合在一起，其代表人物是提奥多雷·乌恩特里克（1635—1693）和约希姆·尼安德尔(1650?—1680)虔敬主义的影响还渗入了挪威、瑞典、丹麦的路德宗教会，使当地人民的宗教热忱大为高涨。许多德国在美洲的移民也深受这一运动的影响。

到1727年弗兰克去世时，虔敬主义在德国的发展已达到顶峰而转向衰落，以后再也没有产生在能力上堪与斯彭内尔和弗兰克相比的领袖。虔敬主义继续在德国传播，尤其值得注意的是在符腾堡，那里的领袖是约翰·阿尔布雷希特·本格尔(1687—1752)。虔敬派并不脱离路德宗教会，因而难以估计他们的人数；但虔敬主义对德国的影响无疑是广泛而长远的。它培养出了一种较有生机的虔敬生活。它大大改善了牧师们的灵性品质，提高了讲道和对青年的基督教教育的灵性质量。它增进了平信徒参与教会生活的热情。它使更多的人熟习了《圣经》，并促进了用灵修方法研究

《圣经》的工作。虔敬主义也有其消极之处。它硬要人通过奋斗挣扎而达到自觉的悔改归正，以此为进入天国的唯一正常的方法；它对世界抱禁欲主义态度，弗兰克严禁在他创办的教育机构中开展儿童游戏便是证明；它还苛刻地把虔敬派以外的人一概指责为不信宗教，并忽视宗教中的理智成分，所以虔敬主义没有造就几个学术上的领袖。不过从整体来看，对虔敬主义的评价是好的，它对德国新教的宗教生活作出了具有伟大价值的贡献。

虔敬主义还有一个成果值得一提，那就是对教会史的解释作出了重要贡献。这一贡献应归功于一位最激进的虔敬主义者戈特弗里德·阿诺德(1667—1714)。他是斯彭内尔的朋友，曾短期在吉森任教授，以后住在奎德林堡，过着一种大体上退休的生活。自宗教改革运动以来，对教会史一直争论不休，对自己所处时代的教会弃绝的思想家一概遭到否定。阿诺德在他1699年至1700年写作的《中立的教会与异端历史》中提出了一种新概念。他广泛阅读了古代异端的历史。他认为：我们不能因为一个人所处的时代把他定为异端分子就认为他果真如此。我们应根据他本身的功过来下判断，甚至所谓异端观点在基督教思想史上也有自己的地位。不过，阿诺德在这里也犯了人们常有的毛病，那就是每当思考出一个富有成效的主意时，又往往走向极端。他甚至推出这样的结论：异端思想中包含的真理比正统思想中的还多。但他把教会史的研究往前推进了一步，这无论如何是十分重要的。

第六章

亲岑道夫与摩拉维亚主义

450　虔敬主义的觉醒最值得注意的结果之一是在亲岑道夫伯爵领导下摩拉维亚弟兄会的重整，不过它并未得到一般虔敬派的赞同。亲岑道夫于1700年5月26日生于德累斯顿。他的父亲在萨克森选侯宫廷中担任要职，又是斯彭内尔的朋友。亲岑道夫出生后不久，其父去世，母亲改嫁。这个孤苦伶仃性格内向的孩子由外祖母抚养成人，他的外祖母格斯多夫男爵夫人亨利埃塔·凯瑟琳是虔敬主义者。亲岑道夫一生宗教生活的突出特点是将自己热烈地奉献给基督，这甚至在他儿时便有所表现。他从十岁到十七岁在弗兰克在哈雷创办的儿童教养院上学。教养院的严格生活起初使他反感，但他渐渐对弗兰克的热诚产生敬佩之心，他的宗教天性也在1715年首次领受圣餐时开始苏醒。他的亲属坚持要他将来担任公职，把他送往维滕贝格，从1716年到1719年在那里学习法律。亲岑道夫虽然无疑是虔敬主义者，但他在维滕贝格的经历使他对正统路德主义的同情较以前为多。1719年和1720年，他到荷兰和法国作长途旅行，结识了许多知名人士，并明白而又机敏地表明了自己的宗教原则。他在返国途中经过卡斯特尔时爱上了他的表妹，但他感到她更钟情于另一位求婚者罗伊斯的亨利希二十九世，于是放弃了自己求婚的打算，认为上帝这样安排必定是有某项工作要他完成。他终于在1722年与亨利之妹埃德穆特·多罗蒂娅结婚，婚后两人情投意合。

亲岑道夫按照其亲属的愿望于1721年到德累斯顿，在选侯手下任职。然而他的主要兴趣是在那里的朋友身上，还在他的贝尔

茨多夫庄园培养虔敬主义意义上的“心灵的宗教”上。他的庄园在德累斯顿以东七十英里，他以庇护人身分委任与他志同道合的朋友约翰·安德里亚斯·洛德为当地牧师。他的终身事业就在这里开始，这一点完全出乎他当初所料。

原先的波希米亚胡斯派教会遭到厄运。一部分教徒逃到波兰避难，他们在那里虽然长期保持住了主教制，但后来感到困难越来越大，于是派人前往柏林，说服了弗里德里希三世的加尔文派宫廷佈道师丹尼尔·厄恩斯特·雅布隆斯基于1699年接受了聘请任主教一职。此人的先世为摩拉维亚弟兄会成员，他在该弟兄会的教育下长大成人。三十年战争对波希米亚新教产生了毁灭性的后果，在波希米亚及邻省摩拉维亚，新教尽管保存下来，但饱受迫害，只能隐蔽活动。早在1722年，操德语的摩拉维亚人在木匠克里斯蒂安·大卫(1690—1751)带领下开始到萨克森避难。亲岑道夫让他们在贝尔茨多夫庄园上建立了一个村庄，命名为海尔亨特，不久便集中了相当多的人在此居住，其中也有许多当地德国虔敬派及其它热心宗教的人士。亲岑道夫起初只是收容他们在此避难，除此而外对他们很少注意，但到了1727年他着手在他们中间开展灵性指导工作。这个任务开始时甚为困难。难民们意见不一致，他们的目标是建立一个独立教会，但亲岑道夫和洛德的打算是并入萨克森的路德宗国教会，只不过按斯彭内尔的方法另外组织虔敬团，让信徒在其中聚会。另一方面，当地的习惯是每一有组织的村庄可以建立一个世俗机构并制定自己的规章。1727年，海尔亨特按这一习惯选出“长老”数人负责管理世俗事务。亲岑道夫作为一庄之主，拥有某种未加明确规定的领导权。1727年8月23日，在贝尔茨多夫田庄上举行了一次具有巨大灵性力量的圣餐礼，使这一切得到大家的批准，这一天通常被看作是摩拉维亚教会的再生之日。

451

海尔亨特村的这些领导机构原先是世俗的，但不久便由此产生出一个属灵的机构来。由长老会发展出一个四人执行委员会，

到1730年该委员会被认为有权行使牧师的职能。后来又形成了总长老制。第一任总长老是列昂哈德·多伯尔（1706?—1766），他1734年由传教地回到该地任职。在亲岑道夫心目中，这个海尔亨特的社团不久便成了一团基督的精兵，以在国内外促进基督的事业为目标——这是一种新型的新教隐修主义，不发誓愿，不实行独身主义，靠每日的祈祷与崇拜和主结合在一起。到1728年，又规定男女青年脱离普通家庭生活，分别受到严格的监管。儿童们也离开父母，按哈雷孤儿院的方式养育成人。这个社团甚至试图控制配偶的选择。他们的理想是要建立一个脱离世俗社会的社团，然而又随时准备为建立基督的国度派出人员到任何地方去工作。但有两种倾向打乱了运动的发展。其中的摩拉维亚人本来就希望建立一个独立的教派，完全恢复古代的摩拉维亚教会。亲岑道夫则死抱住"教会内的小教会"这个主意不放。他要使这个团体保持路德宗国教会的一部分这种地位，它仅仅是其中的一个特别的教会，在这个教会内培养出一种更为热烈的灵性生活，一种"心灵的宗教"。由于海尔亨特的生活，由于那里的脱离国教会的

452

倾向，这一运动不久便遭到正统路德宗和虔敬派两方面的强烈反对。总的说来，脱离的倾向渐渐占了优势，但并没有完全取代另一种倾向。

摩拉维亚弟兄会的成员情愿到任何地方侍奉基督，这导致一种崇高的传教运动的发展，而且他们的传教热情一直保持不衰。其它新教团体，没有一个像他们那样重视传教责任的，直到今天也没有任何一个团体像他们那样献身传教事业的。就占信徒总数的比例而言，他们投入这一工作的人数最多。亲岑道夫到哥本哈根参加丹麦国王克里斯蒂安四世（1730—1746在位）的加冕典礼时有机会接触到丹属西印度群岛和格陵兰的土著。他满怀宣教热情回到海尔亨特。结果，列昂哈德·多伯尔和大卫·尼特施曼（1696—1772）于1732年开始在西印度群岛传教；克里斯蒂安·大卫和另一些人在1733年前往格陵兰传教。两年后，又有一批传教士在奥

古斯特·戈特里布·施潘根贝格(1704—1792)率领下开始在佐治亚工作。1735年，雅布隆斯基任命尼特施曼为主教，负责这种对外发展的工作，这是近代摩拉维亚教会的第一位主教。

在此期间，亲岑道夫同萨克森政府间的关系日趋紧张。奥地利当局毫无根据地控告他引诱其臣民加入他的运动。教会方面又重新与他作对，结果他于1736年3月20日被逐出萨克森。但他在德国西部的隆内堡和波罗的海沿岸诸省找到了开展工作的机会。1737年，他在柏林由雅布隆斯基按立为主教。1738年到1739年，他在西印度群岛旅行；1741年他到达伦敦，摩拉维亚弟兄会在那里开展工作已有数年。1741年12月他到达纽约，在圣诞前夕，他把从佐治亚来的摩拉维亚弟兄会信徒正在宾夕法尼亚开拓的殖民地命名为“伯利恒”，这座城镇后来成为美国摩拉维亚运动的大本营。

亲岑道夫旅居美洲期间积极开展活动。他尽了很大的努力把分散在宾夕法尼亚的德国新教势力联合起来，组成一个灵性上统一的团体，称做“圣灵内的上帝教会”。他开始对印地安人传教；他组织了七、八个摩拉维亚派地方教会，创办了几所学校，建立了由彼得·波勒尔(1712—1775)监督之下的牧师轮流巡回制。1743年1月，亲岑道夫起程回欧洲。1744年12月，施潘根贝格被按立为主教，负责美国各地的工作。该派在印地安人中传教最著名的人物是大卫·泽斯贝格尔(1721—1808)。他从1740年起在乔治亚的克里克人中传教，从1743年起直到去世在易洛魁人中传教。

海尔亨特就这样成了繁忙的传教活动中心。传教活动也在苏里南、圭亚那、埃及和南非开展起来。1771年，经过一再努力之后，在拉布拉多建立了永久性的传教基地。从它的早期传教区域的地名，可以看出摩拉维亚弟兄会传教工作的一个特点，那就是他们所到之处几乎都是极艰苦的地区，这要求传教士有罕见的忍耐力和献身精神。直到今天，这仍是摩拉维亚弟兄会传教事业的特点。

453 不管亲岑道夫怎样厌恶分裂，摩拉维亚运动仍渐渐演变成一个完全独立的教会。1742年，普鲁士政府承认它为教会。到1745年，摩拉维亚教会完全组织起来，有自己的主教、长老和执事，不过它的管理更像长老制，而不太像主教制，这种情况至今没有改变。1749年，英国国会通过一项法案，承认它是“一个古老的新教主教制教会”。然而，亲岑道夫仍坚持“教会内的小教会”的理论。经过几次谈判，萨克森当局终于在1747年同意撤消他的放逐令，次年摩拉维亚教会接受了奥格斯堡信纲，1749年被承认为萨克森国教会的一部分，得允许保留自己的特殊礼仪。到这时，摩拉维亚教会已发展出一套极优美的崇拜仪式和极完备的赞美诗集。摩拉维亚教会信徒不多，但通过其信徒“散居”到欧洲各地而产生了广泛的影响。它赞助的宗教团体感化了许多人，但这些人仍保留其正规国教会的教籍。

亲岑道夫被放逐期间，和一部分摩拉维亚弟兄会信徒提出了一些关于神学和文化的奇特见解，引起了应得的批评。他先是强调基督受死的救赎意义，后来发展成一种歪曲的解释，病态地集中注意于基督受难时所流宝血和所受伤痕，在这上面大做文章。这种虚幻而感伤的倾向又为维特拉维亚的摩拉维亚派和亲岑道夫的儿子克里斯蒂安·雷纳图斯(1727—1752)所助长，在亲岑道夫被放逐期间，维特拉维亚的摩拉维亚运动以隆内堡、马林博恩、赫恩哈格为中心。亲岑道夫坚持认为，基督徒必须变得如童稚一般，才能进入天国，这导致他提出许多幼稚的见解。1747年至1749年间，这些奇谈达到高潮，但后来大部分自行矫正了。亲岑道夫本人也抛弃了这些见解。这一段时期，摩拉维亚派称之为“筛选时期”。在谈到自己对基督的献身时，很少有人能像亲岑道夫那样说：“我热爱的人只有一个，这就是他(指基督——译者)。”所以，上述倾向充其量是白璧微瑕而已。

从1749年到1755年间，亲岑道夫大部分时间住在英国。他慷慨地把自己的财产花在摩拉维亚弟兄会的各种事业上，这时他发

现自己频于破产。摩拉维亚弟兄会承担并逐步偿清了他的债务——这是完全应该的。因为处理这一财务问题的需要，摩拉维亚教会在组组上有了一项发展，建立了一个联合性质的理事会，不久便演变为一种统制机构，负责监理弟兄会的各项事务；由于几处地方教会要向总会缴纳税款，后来成立了一个有它们的代表参加的大会，定期召开会议。

亲岑道夫把自己一生的最后几年主要用于牧养活动上。这时他的精力已过度消耗，又丧失了妻子和独子，1760年5月9日，他在海尔亨特逝世。

摩拉维亚弟兄会经过亲岑道夫毕生努力而得到振兴并受到其精神的鼓舞，在他去世时，基础已十分稳固，没有发生严重的分裂。1762年，施潘根贝格从美洲被召回海尔亨特，此后实际的领导责任便落在他肩上，他一直担任领导直至去世，达三十年之久，这是摩拉维亚弟兄会的一件幸事。他虽没有亲岑道夫那样的天才和热情，但有和他不相上下的献身精神，又大有处世才能和高度的组织能力。摩拉维亚教会在他有力而明智的领导下，日益巩固和发展；那些受到非议的奇特见解大部分被摒弃。他的工作从从容容，虽不是有声有色，却富有成效。摩拉维亚教会在基督教大家庭中占有公认的地位，由于它的传教热忱和散居各地信徒的工作而产生了广泛的影响。 454

第七章

大不列颠的福音奋兴运动。卫斯理与循道宗

十八世纪初叶英国宗教思想与宗教生活的倾向前面已有叙述

（见边码第437页）。十七世纪的斗争结束时，在灵性生活上英国国教会和不从国教派都处于死气沉沉的状态。理性主义已深入各种派别的宗教思想家中，以至就是在正统派中基督教也似乎成了一套经上帝认可的道德体系。约瑟夫·巴特勒（见边码第439页）便是这种思想的代表。他关于或然性的索然无味的讨论或许折服了几个知识分子，但并未激励多少人去行动。当时虽出了一些能干的布道家，但典型的讲道都是平淡无奇地讨论道德问题。引领教外人士入教的工作极少开展。下层阶级处于灵性贫乏的状态。群众的娱乐活动鄙俗不堪，文盲到处可见，法律的实施野蛮残酷，监狱里疾病蔓延，罪恶充盈。酗酒之风盛行，超过英国历史上任何时期。

此外，大不列颠当时正处于工业革命的前夜，这场革命在十八世纪最后三十年把英国由农业国转变为工业国。1769年詹姆斯·瓦特（1736—1819）发明的第一架有实用价值的蒸汽机取得专利权。詹姆斯·哈格里夫斯（？—1778）发明的詹尼纺纱机于1770年取得专利权。理查德·阿克赖特（1732—1792）于1768年制成了纺纱机。1784年，埃德蒙·卡特赖特（1743—1823）发明了力织机。乔赛亚·韦奇伍德（1730—1795）从1762年开始改造斯塔福特郡的陶瓷业，提高了效率。这些工业上的发展和社会变革以及由此产生的各种问题极其重要，影响广泛，它们引起的再调整对宗教产生了重大的实际后果。

455

十八世纪初期，不乏追求改革现状的人物，以此为目的的运动也不少。威廉·劳不仅竭力反对自然神论，而且他的《严肃号召过虔诚和神圣的生活》（1728）对约翰·卫斯理影响甚深，现在这本书的读者恐怕已不多，但它仍不失为英国醒世文学中一部不朽杰作。公理宗信徒艾萨克·瓦茨（1674—1748），人们虽早已忘记他是神学家，但恰当地称他为“现代英国赞美诗的奠基人”。他的《赞美诗集》（1707）和《大卫诗篇，仿〈新约〉语言而作》（1719）打破了当时大西洋两岸操英语的非高级教士圈子中存在的一种成

见，即反对使用除《圣经》有韵篇章以外的一切韵文。这两部作品表现了一种深刻而富有生气的虔诚。

当时一些人作出了共同努力以实现一种较为热烈的宗教生活。各种"宗教会社"便以此为目标组织起来，其中最早的一个是由一批年轻人于1678年在伦敦成立的，其宗旨是祈祷，读经，培养灵性生活，多举行圣餐礼，帮助穷人，士兵，水手及囚犯，促进讲道。这种会社迅速传播开来，到1700年，仅在伦敦就几乎有一百个之多，在英国许多地区，甚至在爱尔兰，到处都有这样的组织。其中之一是由卫斯理的父亲塞缪尔·卫斯理于1702年在埃普沃斯组织的。这些会社在许多方面与斯彭内尔的虔敬团（见边码第446页）相似，但缺少斯彭内尔式的人物从中推动。它们的成员几乎全是国教会的领餐信徒。许多牧师把这一运动看成是"热诚的运动"，现在则可以称之为"狂热的运动"。1710 年以后声势有了相当程度的衰减，但"会社"继续存在到循道主义兴起时，而且直到那时仍具重要性。

可是，这些努力的影响充其量不过是地方性的，局部的。英国的群众在灵性生活方面死气沉沉，却又盲目感到自己有罪，相信来世的尝罚是要兑现的。当时，效忠基督，因他得救以及一种实实在在改造人心的信仰等感情尚未被激发起来。那个时代需要的是活跃的灵性的热诚——直接向内心的信仰召唤，而不是催人作审慎的思考或冷静的逻辑论证。在英国一场深刻的变化终于发生了，它的结果陆续传播到操英语的一切地区，产生了有益的影响。促成这场变化的主因便是福音奋兴运动。觉醒的最初迹象出现在十八世纪初叶。当时在苏格兰产生了一场福音运动，领导人是埃比尼泽·尔斯金(Ebenezer Erskine, 1680—1754)和拉尔夫·尔斯金(Ralph Erskine,1685—1752)；到1714年，因会众太多埃比尼泽只得在教堂旁的空地上讲道。三年后，一部十七世纪的匿名清教著作《近代神学精选》在埃特里克的热心而受欢迎的布道师托马斯·波士顿(1677—1732)的鼓动下重版，该书的作者可能是爱

456

德华·费希尔。尽管1722年遭到总会的谴责，但书中的“精选诸子”以其热烈的福音精神而博得大众的同情。他们纷纷组织“祈祷会”，这也令人联想到斯彭内尔的虔敬团。在威尔士，十八世纪三十年代在豪厄尔·哈里斯（1714—1773）和丹尼尔·罗兰兹（1713—1790）领导下也爆发了一场奋兴运动。但只有当约翰·卫斯理、查理·卫斯理和乔治·怀特菲尔德三大领袖出现以后，奋兴运动才日益壮大，汇成一股洪流。运动由三个不同但密切相关，而且都与国教会有联系的部分组成，运动沿这三个方向发展有四十年之久。这三部分是卫斯理兄弟领导的循道会、怀特菲尔德领导下的加尔文派循道会以及更多地沿传统的教区路线发展的安立甘宗福音派。直到1779年，这三个支派中才有一派正式脱离英国国教会。

卫斯理兄弟的双亲的先辈是不从国教者。祖父和外祖父都于1662年与其它许多牧师一道被革职。他们的父亲塞缪尔·卫斯理却愿作国教会的教区长，从1696年到去世一直在埃普沃斯崎岖不平的乡村教区任职。他具有热诚的宗教气质，但不切实际，曾写过一本《韵文基督传》和一本《约伯记注释》。母亲苏曾娜（安斯利）性格极坚强，也像她丈夫那样忠实于安立甘宗。双亲对弟兄俩的性格影响都很大，或许母亲的影响更为有力。他们共有十几个子女，尽管有八个死于襁褓之中，仍须终年操劳，厉行节俭才能维持这个十三口之家的生活，在兄弟姊妹中，约翰排行第十五，查理排行第十八。

约翰·卫斯理（John Wesley）生于1703年6月17日，查理·卫斯理（Charles Wesley）生于1707年12月18日。1709年教区长的住宅失火，兄弟二人好不容易才从火场中被救出，这一事件在约翰心中留下不可磨灭的印象，从那以后他便认为自己名符其实地是“从火中抽出来的一根柴”。约翰于1714年进入伦敦恰特豪斯学校，查理两年后进入威斯特敏斯特学校，两人学业成绩均是优等。1720年约翰升入牛津大学基督学院，查理六年后也到该院学

习。约翰因学业成绩优异，于1726年被选为牛津大学林肯学院研究员。争取这一荣誉的人必须有神职，约翰因此于1725年12月25日受任为会吏。他的灵性挣扎于受神职后开始，并一直持续到1738年悔改归正之时，从某种意义上说或许到那时以后还未结束。

从1726年到1729年，约翰·卫斯理主要协助父亲工作。1728年9月22日他受牧师职。1729年春季约翰不在牛津期间，查理·卫斯理与同学罗伯特·柯卡姆、威廉·摩根一道组织了一个小会社，主要以促进学习为宗旨，但不久便开始阅读有益的书籍，经常参加圣餐礼。约翰于1729年11月回到牛津，成为这个会社的领袖。会社不久便吸引了其他学生。在他的指引下，会社以追求实现威廉·劳将生命献给主的理想为目标。在摩根的影响下，社员于1730年8月开始探望关押在牛津监狱中的囚犯。社员实行禁食。他们的理想属于高级会派。他们遭到牛津大学里的人的嘲笑。他们的组织最初被称为"圣社"，后来一位学生想到一个形象的浑名"循道派"(Methodists) 来称呼他们——这个词实际上前一个世纪便有人用过。然而，他们当时离后来发展成熟的循道主义还远得很。他们不过是集合一批志同道合者刻苦寻求自己灵魂得救之道而已。就当时的情况来看，他们更像十九世纪的安立甘公教运动，不像历史上的循道主义。

457

1735年初，怀特菲尔德(George Whitefield)参加了圣社，他的入社事关重大。怀特菲尔德是一位旅店老板的儿子，1714年1月16日生于格洛斯特，在贫困中长大成人，1733年入牛津大学学习。1735年春天，他得了一场重病，这成为他宗教经验中的紧要关头，他度过了这个难关，喜悦地感觉到了与上帝同在便有平安。1736年6月，他请求授与神职，当时他年纪虽轻，但受职后立即开始了他那了不起的布道生涯。就讲道能力而论，十八世纪的盎格鲁撒克逊人无出其右者。当时宗派感情强烈，但怀特菲尔德却基本上没有宗派意识，他随时准备到任何地方在任何向他开

放的讲道坛上讲道。他虽然有时爱挑剔与他自己的感受不同的宗教经验是否真纯，但他的天性高度单纯，又不追求私利。他讲道的要旨是上帝宽大恩典的福音，藉信仰承认基督而得到的平安以及随之而来的喜悦的侍奉上帝的生活。他的讲道印刷成文的很少，不足以使人了解其能力。他讲道生动感人，扣人心弦，声音极富表现力，欧美两洲的听道者在他面前感动得不能自已。他积极活动的时间大部分是在美洲度过的。1738年，他在佐治亚，1739年他又回到美洲，1740年在新英格兰讲道，引起当地一次最大的灵性奋兴(见边码第466页)；他在中部殖民地取得的成功也与此不相上下。不过，关于他在这里和在新英格兰的工作是否具有永久的灵性价值，意见分歧颇大。1744年到1748年，他又在大西洋的此岸工作，1751年到1752年他再次来美洲传道。1754年到1755年他第五次在美洲工作。他第六次旅居美洲是从1763年到1765年。1769年，他到美洲作最后一次布道旅行，后于1770年12月3日死于马萨诸塞的纽伯里波特。他毫无保留地把自己献给了为美洲新教各派教会服务的工作。他不是组织家，死后没有一个教派以他的名字命名，但他唤醒了千千万万的人。

这个循道派会社的领袖们没有一个在牛津大学久留的，他们的运动对这所大学的影响也不大，因为当时牛津大学正处于学术生活和宗教生活的低潮。老卫斯理于1735年4月25日逝世，约翰倒乐意在埃普沃斯继承父业，但这办不倒。父亲死后，对家庭的牵挂少了，兄弟俩于是应聘到佐治亚传教，这个殖民地是奥格尔索普将军于1733年创建的。1735年10月，他们乘船前往美洲。在旅途中，他们坚持不懈地为旅客举行宗教仪式，开展宗教活动；同船旅行的有二十六位摩拉维亚派教徒，为首的是尼特施曼主教。在风暴中，他们谈笑自若，勇气十足，这使约翰·卫斯理相信，这些摩拉维亚人对上帝的信心是他所没有的。从他们身上，他学到不少东西。抵达萨凡纳不久，他会见了施潘根贝格（见边码第452—454页），后者提出一个窘人的问题："你认识耶稣基督

458

吗?"他回答说:"我知道他是世界的救主。"施潘根贝格接着问道:"对。但你是否知道他已救了你?"

卫斯理兄弟在佐治亚勤奋工作，但收效极微。1736年，查理因感到厌倦和身体不佳而返回英国。约极留下继续工作。他用德、法、意三种语言主领礼拜，表现出惊人的语言才能。1736年，他在萨凡纳创建了一个小会社，以培养更为热烈的灵性生活为宗旨。他不知疲倦地工作，却很少得到心灵的安宁，对别人的安慰也不多。他是个拘泥的高教会派，缺乏机智。他与索菲·霍普基的婚事便是一个突出的例子。从各方面看，索菲作他的妻子极合适。他自己也使索菲及她的朋友们相信他真正倾心于她，但又在守教士的独身和结婚之间犹豫不决。卫斯理一向有迷信的倾向，遇到重大问题时，他常常随意翻开《圣经》，按该页的第一节的意思或用抽签的办法定夺。这次的婚事他采用了后一种办法。抽签的结果是不同索菲结婚，这样卫斯理自然引起了这位女士及其亲属的怨恨。她賭气匆匆嫁给了另一位求婚者。她的丈夫不同意她继续同卫斯理作亲密的宗教讨论。卫斯理认为她没有作好适当准备，因而不准她领圣餐。难怪她的朋友们都责备卫斯理，说这是心怀不满的求婚者的报复行为。卫斯理在佐治亚的影响就此告终。有些人开始控告他。他决定离开这个殖民地回英国。1738年2月1日，他回到英格兰。他在归国的航程中就像去美洲时一样感到怕死。他在失望的悲哀之中只能说:"我只是在顺境中才有宗教信仰。"然而，他仍不失为一个有显著才能的布道家，工作起来又不遗余力。他尽管犯了许多错误，但并不说明他缺少基督徒的献身精神。

约翰回到英国不到一周，兄弟俩便与一位摩拉维亚弟兄会教徒结为莫逆之交，这对他们摆脱心灵的苦恼状态是一件幸事。此人名叫彼得·波勒尔，他在前往佐治亚的途中要在伦敦耽搁到五月。他宣讲的是一种将自己完全交付与主的信仰，即刻的悔改归正以及信仰的喜乐。波勒尔在动身以前组织了一个"公社"——后

459 来被称做“脚镣巷会”。约翰·卫斯理是最初的会员之一，但当时兄弟俩仍未得到心灵的安宁。查理·卫斯理“悔改归正”的经验发生于1738年5月21日，这时他在重病之中。5月24日，那天是星期三，约翰也有了这种改造人心的经验。据他自己记载，那天傍晚他不自觉地去到伦敦奥尔德斯格特街的一个安立甘派“会社”，听见诵读路德的《罗马书注释》序言。“大约在八点三刻，正读到他〔路德〕描述上帝如何通过信仰基督在人心中造成转变时，我感到我的心不可思议地热乎起来。我感到我确实信仰基督，只信仰基督便可得救；我得到一个保证：基督已赦免了我的罪，就是我自己的罪，救我脱离了罪与死的律法的约束。”这次经验的意义深远自不待言。它决定了此后卫斯理对什么是开始基督徒生活的正当方式的看法，是他的一切神学洞见之光。然而，他之进入彻底摆脱恐惧和因信仰而享完全喜乐的境界是渐进的，甚至在这次经验以后还在继续发展，是通过讲道，通过观察别人身上的类似情况，通过同上帝交通而实现的。

约翰·卫斯理决心更多地了解摩拉维亚弟兄会，因为到这时为止一直是他们在帮助他。他悔改归正后不到三周便动身前往德国。在马林博恩，他会见了亲岑道夫，又在海尔亨特住了两周，1738年9月才返回伦敦。对他来说这是一次愉快的访问。他看到了许多可钦佩的事物。然而，他并不是对那里的一切都满意。他感到亲岑道夫受到过分的尊敬，摩拉维亚弟兄会的虔敬不无主观上的局限性。卫斯理虽然得益于摩拉维亚派甚多，但他的宗教态度过于积极，神秘主义思想太少，太关心人们更广泛的需要，以至他不能完全成为摩拉维亚派。

约翰和查理从这以后抓住一切机会到处讲道，但他们“太热心”以致许多讲道坛不对他们开放。兄弟俩主要在伦敦及附近的“会社”里讲道。1739年初，怀特菲尔德在布里斯托尔的工作大有进展，2月17日他在该地开始对金斯伍德的煤矿工人露天布道。他当时和豪厄尔·哈里斯交上朋友，哈里斯自1736年以来就以平

信徒身份在威尔士开展工作，取得很大的成绩。怀特菲尔德邀请约翰·卫斯理到布里斯托尔。卫斯理对露天布道起初抱犹疑态度；但向穷苦大众宣扬福音的机会对他具有不可抗拒的吸引力。4月2日，他在布里斯托尔开始了他的工作，以后五十多年，只要体力允许他从未间断。查理不久也跟着他一起干。约翰·卫斯理讲道不如怀特菲尔德那样生动，但他热心认真，注重实际，无所畏惧因而能感动群众。在讲道方面能与他匹敌者实在很少。在这以后，他在英格兰、苏格兰和爱尔兰巡回布道。尤其是在这一工作的早期，他常有受到暴徒攻击的危险，但任何危险都吓不倒他，任何捣乱都阻挡不了他。他讲道时也像怀特菲尔德那样，听道者常处于惊人的兴奋状态，无论男女都有大喊大叫、神志昏沉、浑身震颤的。在这两位布道人看来，这些现象似乎都是圣灵的作用，或者是魔鬼抵抗的表现。每当无知而无拘无束的群众中出现宗教情绪大激动时，经常伴随着这些现象。但正规的教牧人员却对此不以为然，因而这种布道者常遭到他们的反对。 460

约翰·卫斯理具有杰出的组织才能，可是循道主义的产生是逐渐的——是手段适应环境的产物。1739年，他在布里斯托尔创立了第一个循道宗的“会社”，同年5月12日在该地建立了第一座小教堂。那年下半年，他在伦敦得到一座旧铸造厂，将它用作该派在伦敦的第一座小教堂。

直到这时，伦敦的循道派也是1738年彼得·波勒尔组织的摩拉维亚派脚镣巷会的成员。卫斯理的理想是引导他脱离摩拉维亚主义。这种分道扬镳的倾向1739年10月因刚从亲岑道夫那里来的菲利普·亨利希·摩尔特尔在脚镣巷讲的一番话而加强了。他断言，如有人心存疑惑，他便没有真正的信仰，这样的人不应去领圣餐和参加祈祷，该静候上帝恢复他的宗教愿望。这种说教当然与卫斯理积极进取的主张格格不入。脚镣巷会因此发生分裂。卫斯理及其伙伴退出该会，于1740年7月23日在那座铸造厂成立了一个纯循道派的“联合会社”。虽然卫斯理继续和一些摩拉维亚派

保持友好关系，但这两个运动从此独立发展，互不相干。

卫斯理并没有脱离英国国教会的意图。因此，他不组织教会，只是利用那些早已存在的“宗教会社”，但只接纳已悔改归正者入会。为了相互鼓励，培养基督徒的生活，这些会社一开始便分为一个个小组。这本是摩拉维亚弟兄会的方法。不久，他从经验中摸索出一套更有效的办法。布里斯托尔的会社组成后不久，他想出一种“会员卷”，发给他根据充分的理由认为已具备正式会员资格的人，对其他会员则加以考验，暂不发给会员卷。会员卷每一季度更换一次，这就提供了筛选会员的一种简便办法。为偿还因布里斯托尔小教堂而欠下的债务，他又想出一种更为重要的办法。1742年2月15日，当地会员被分成若干“班”，每班二十人，各出一名“班长”领导，并负责每周向每一会员征收一便士捐款。3月15日，伦敦的会社采用了这套办法。这套制度在财政上的好处自不待言，它在照顾会员的灵性生活和相互督促方面的作用不久便更为突出。尽管原先的“小组”仍继续存在了很久，但这套制度很快就成为循道宗的特点之一。

卫斯理的本意是讲道须由受过按立的人员担任，无奈教牧人员同情这一运动的甚少。早在1738年便有一位叫约瑟夫·汉弗莱的平信徒协助他布道。但这种代理的办法要到1742年时才被广泛采用，是年托马斯·马克斯菲尔德成为最早一位正式平信徒布道师。不久，担负这种工作的人发展为一大批。随着运动的成长，

461 又出现了几种由平信徒担任的职务：负责管理财产的“管事”，管理学校的“教师”和看顾病人的“病人巡访员”。卫斯理起初亲临各会社巡视，会社大部分在伦敦和布里斯托尔，但这一任务不久便过份浩繁。1744年，他让布道师们到伦敦会见他——这便是第一次“年会”。两年后，整个布道区被划分为“巡回布道区”，有巡回布道师若干往来于各区传道，又有较固定的负责人“协理一个地方的会务”。不久，在每一巡回布道区又设“助理”一人——后称为“监督”，负责该区会务。卫斯理向他的平信徒布道师提供适宜

的书刊，努力帮助他们提高知识水平，尽可能为他们寻求学习机会。他试图请主教为他们行按立礼，但遭到拒绝；但他不允许未经按立的人员主持圣事。

在神学上，卫斯理以福音派传统教义为共同基础，认为他的“会社”是英国国教会的一部分，但有两点引起了很大争论。第一点是关于〔基督徒的〕完善。卫斯理认为，基督徒能够获得支配自己行为的正当动机——爱上帝，爱邻舍，一旦获得了这样的动机，他便脱离了罪。但卫斯理看问题谨慎而冷静，他又认为这种境界只是目标，并非经常都能完全达到——不过他的一些追随者持相反看法。其实没有任何人比卫斯理更断然主张，得救必须表现为一种服从上帝旨意的积极奋发的生活。

争论的第二点涉及预定论。卫斯理像当时英国国教会一般人士一样赞同阿明尼乌派观点，但他受父母的影响对加尔文主义特别敌视，认为它使道德上的努力归于无效。怀特菲尔德却是加尔文派。1740 年和 1741 年，这两位福音布道师间曾通信热烈争论这一问题。不久他们间的友好关系又基本恢复。1748 年，怀特菲尔德得到一位支持者：亨廷顿伯爵夫人塞利纳(1707—1791)。她是富有的寡妇，循道主义的皈依者，但她生性太喜欢发号司令而不可能服从卫斯理固执的领导。她自己要做卫斯理式的人。她像卫斯理那样组织“会社”，建立小教堂，自任监督——第一座教堂于 1761 年建立于布赖顿，循道宗内所谓“亨廷顿夫人团契”由此产生。她任命怀特菲尔德为她的随身牧师。她的“团契”是加尔文主义的。1769 年，又爆发了关于预定论的激烈争论。在 1770 年的“年会”上，卫斯理采取了坚定的阿明尼乌主义立场，他的忠实门徒瑞士人约翰·威廉·傅雷彻尔(1729—1785)为他辩护。傅雷彻尔当时已在英国定居，在梅德利地方的国教会中任职，并已取得显著成绩。这场争论的结果是进一步加强了卫斯理派循道会的阿明尼乌主义色彩。然而，加尔文主义的循道会“亨廷顿夫人团契”应被看作是一个平行的运动，而不能视为敌对的运动。它

的基本精神和卫斯理兄弟发起的运动是一致的。

卫斯理派循道主义发展为规模巨大的运动。约翰·卫斯理的朋友和助手虽多，但能为他分担责任的亲信却没有几个。他的弟弟查理长期同他外出巡回布道，但查理的体格不如他健壮。1756年以后查理不再经常外出巡回布道，但他在布里斯托尔奋力工作，从1771年起到1788年3月29日去世时止，在伦敦布道。他一向比约翰保守，较倾向于安立甘宗。他的伟大贡献是写作赞美诗，不仅为卫斯理宗，而且为一切操英语的基督徒。1751年，约翰不明智地娶寡妇玛丽·瓦泽尔夫人为妻，婚后生活并不美满，他因此愈加无保留地献身自己的事业。对循道宗头绪繁多的各种事务，他有绝对的处置权，他处理事情甚为明智。随着"会社"的发展和布道师人数的增加，自然出现了圣事施行权的压力。卫斯理进行了长时间的抵制，但受过主教按立的人员实在太少，他虽然坚持他的运动没有脱离国教会，但事态的发展使得这种压力不可抗拒。

卫斯理赢得了许多其主要兴趣仍在国教会内的人士的同情。这些安立甘宗福音派一般都同意他在宗教上所强调的几点：悔改归正，满怀信心的信仰，在积极为他人服务中表现出来的宗教生活。另一方面，他们对他那些特殊的办法却很少采纳，他们在神学上总的来说属于温和的加尔文派，不是阿明尼乌派。其中许多人在灵性上受怀特菲尔德的影响。这批人没有严密地组织起来，只是在国教会内发展成为一派——福音派。该派的先躯是哈沃斯的牧师威廉·格里姆肖(1708—1763)。他1734年有了一次悔改归正的经验，从此走上福音派的道路。他同卫斯理和怀特菲尔德均保持友好关系。福音派中另一位著名人物是当过贩奴船船长的约翰·牛顿(1725—1807)。他皈依后成为一位最有帮助的布道师，先在奥尔尼工作，以后在伦敦的圣玛丽·沃尔诺思教堂任教区长。他写的赞美诗表现了他那欢乐的充满信心的信仰。还有一位以赞美诗闻名的福音派是奥古斯塔斯·托普拉迪(1740—1778)，

他是《万古盘石歌》的作者。

牛顿在奥尔尼的继任者是托马斯·司各脱(1747—1821)。他最著名的著作是《评注家庭圣经》，在大西洋两岸都极受欢迎。理查德·塞西尔(1748—1810)后半生是伦敦最有影响的布道师之一。在约瑟夫·米尔纳(1748—1810)的努力下，赫尔成为福音派的据点。他的《基督教会史》影响颇大。该书不强调基督教思想的争论，而注重教会的变迁发展。他死后该书由其弟艾萨克继续完成。艾萨克·米尔纳长期任剑桥大学教授，在他的推动下，该大学基本上采取了福音派的立场。这种立场又由于查理·西米恩(1759—1836)的努力而得以继续下去。

另外有几位非神职界人士在推广福音派观点方面也作出了贡献。威廉·考珀(1731—1800)是其中之一。他是十八世纪下半叶英国最伟大的诗人，又是牛顿的密友。福音主义的支持者还有汉纳·莫尔(1745—1833)，她和伦敦文学、艺术、戏剧界人士很熟，写了许多流行极广的宗教小册子和短篇故事，又富有克己精神，慷慨捐助慈善事业。 463

安立甘宗福音派仍留在国教会内，但循道宗的两个支派终于脱离了国教会。亨廷顿伯爵夫人及其团契于1799年分离出来，以后成为威尔士循道会。由于约翰·卫斯理希望其追随者能避免与国教会分裂,所以卫斯理派之脱离国教会是逐渐发生的,要到他1791年去世以后才实现。但在1784年迈出重大的两步。2月18日，卫斯理订立“宣言书”，该文件任命了一个一百人的“联合会”,负责管理财产和指导运动,使运动在他死后继续发展。这样,循道宗便向自治迈出了一步。9月1日，卫斯理和英国国教会的一些长老们一道为美洲按立了一批长老和一位监督（见边码第471页)。这实际上是脱离国教会，不过卫斯理当时并没有这种看法。卫斯理派循道会最后从国教会中分裂出来最好以1795年的“安定计划”为标记，因为该计划使这个独立了的教会得以保持稳定。

卫斯理旺盛的精力一直保持不衰，他积极工作直到1791年3月2日在伦敦去世。他一生的事业彻底改变了英国中、下层阶级的宗教状况，对美国的影响甚至更大。

在苏格兰，实际脱离官方教会长老会的事发生得更早，这主要是由于"庇护人"推举制促成的，按照这种制度，庇护人有权强行任命牧师，不管地方教会是否情愿接受(见边码第419页)。1733年，斯特林的埃比尼泽·尔斯金谴责这种制度限制了地方教会选择自已牧师的权利。他因此受到他所属大会的惩戒；1740年，他及其同道数人被总会革职。在这些惩罚之前，他们便组织了苏格兰第一个自由教会，最后被称为独立会。被教会发展迅速，但不久便起混乱，其原因是对苏格兰各城市市民是否可能正式宣誓支持"为苏格兰法律所正式承认的真正宗教"这一问题发生分歧。1747年，独立会分裂为反市民宣誓派——又称不矢忠派，和市民宣誓派。后来又发生进一步的分裂。但两派大多数信徒于1820年重新联合，组成联合独立会。

庇护人推举制继续引起分裂。卡诺克的托马斯·吉莱斯皮(1708—1774)拒绝参加为地方教会拒绝的一位牧师的就职典礼，因此于1752年被大会革职。1761年，他和一批见解相同的牧师建立了一个组织，后称济世会。这些形形色色的独立派教会赢得了大批群众的拥护，在热诚之士中支持者尤多。到1765年，它们已有地方教会一百二十处，信徒达十万之众。

461

在这种情况下，官方教会丧失了许多灵性力量。随着十八世纪的推移，理性主义思想在深入英格兰和德国的同时也渗入苏格兰。休谟的那些思索(见边码第440页)在苏格兰也有影响。结果是所谓稳健主义的产生，这派思想在十八世纪下半叶处于支配地位，十九世纪以后很久影响仍不衰。在一般稳健派看来，基督教主要是伦理的，而不是强烈经验的和教义的。人们认为，庇护人推举制有利于稳健派被任命为牧师，若授权与各地方教会，他们则宁愿选择较有福音派倾向的人，因为在苏格兰觉醒精神决不只

在各独立教会中才有。在官方教会内，也有一个"民众"派，具有强烈的福音派倾向；后在1768年出任普林斯顿大学校长的约翰•威瑟斯庞(1723—1794)于1753年发表《教会形形色色的特点》，对稳健派加以有力的讽刺。但稳健派在十八世纪最后几十年控制了苏格兰国教会——在某些方面各独立派只不过巩固了自己的势力而已。

第八章

大觉醒运动

大觉醒是十八世纪美洲殖民地宗教生活中影响最深远，引起的变革最巨大的宗教运动。这个基督教奋兴运动包括许多方面，延续了半个多世纪。当时在基督教影响所及的地方，惯常的生活方式正在失去效力，理性主义传播日广，文化一片混乱。在这样的背景下，大觉醒运动不仅导致了基督徒生活的大复苏，而且改变了如何开始基督徒生活的概念，对大多数美洲殖民地教会产生了深刻影响。就这方面而论，它类似于德国的虔敬主义运动或英国的福音奋兴运动。大觉醒运动强调一种洗心革面使人重生的转变，强调"悔改"，认为这才是进入教会的正常方法。它还大大扩展了强调教会是已有了得救经验的基督徒的团契这一观念；它的主要注意力不在基督徒生活的培养上。就整个运动来看，它是提倡严格的道德和热心的虔敬的。

465

大觉醒运动1726年开始于新泽西的拉里坦谷，首先出现在西奥多•J•弗里林海森（Theodore J. Frelinghuysen 1691—1748）领导下的荷兰归正宗教会内。当时许多归正宗教会陷于形式主义，丧失活力；许多荷兰人满足于把他们的教会看作自己的民族和传

统的象征。但弗里林海森在他受教育和受神职的荷兰便已熟习了清教教义的要点，所以他试图唤醒他的人民，使他们对基督教信仰有更深刻的灵性经验方面的认识。经过他大约六年的努力，一场奋兴运动在他管理的那些教会中爆发，引起很大注意。许多地方邀请弗里林海森去讲道，有些人接受了他的主张的要点，许多新信徒被引领加入他这一派教会。但也有不少人不喜欢奋兴运动的激烈及其感情主义，因而起来反对它——运动特别使纽约的牧师们感到不安。尽管有人反对，但奋兴运动的浪潮仍影响荷兰归正宗教会多年。

在为奋兴运动所吸引的人中，有一批长老宗领袖。信仰清教主义的老威廉·坦南特(1693—1745)培训了一些青年当牧师，其中有他四个儿子中的三个。他的教育事业逐渐扩大，最后于1736年在费城北面创办了一所“木屋学院”，是普林斯顿大学的前身之一。他的儿子吉尔伯特(1703—1764)采纳了奋兴运动的观点，在新不伦瑞克任长老会牧师时成为该派的核心人物。当时长老宗有两派势力强大，一派代表英格兰清教观点，关心以灵性经验为基础的信仰，另一派是苏格兰-爱尔兰派，坚持教义的正确。坦南特这一派人强调清教观点，但他们所在的地区却是另一些见解占优势，因此他们在1738年组织起自己的教会：新不伦瑞克长老会。“旧派”把“新派”排斥于大会之外，从1745年起大会分裂为二：纽约大会和费城大会。前者代表清教和奋兴运动的观点，后者坚持苏格兰-爱尔兰派观点，坚决要求牧师严守威斯特敏斯特信纲。时代的潮流对新派的成长有利；怀特菲尔德在美洲的热烈巡回布道(见边码第457页)大大推动了奋兴运动的发展。当长老宗两派于1758年重新联合时，觉醒派修改了一些过激的主张，但已在教会生活中赢得了稳固的地位。这样，大觉醒运动引起的争论使这一宗派分裂虽只有二十来年，却留下了永久的影响。

1734年到1735年间，一场惊人的信仰复兴席卷了马萨诸塞的北安普敦城，大觉醒运动传到了新英格兰。这场奋兴运动引起了

广泛的注意，特别是当运动的领袖北安普敦公理会牧师乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards，1703—1758）在一部奋兴运动的杰作《上帝使千万人悔改归正的奇妙事功纪实》（1737）中对运动作了记述之后，吸引的人尤多。1739年，再度爆发了信仰复兴，在新英格兰传播极广。在这一工作中，公理宗领袖们得到吉尔伯特·坦南特和当时正青年有为热情奔放的怀特菲尔德的帮助。怀特菲尔德布道所至之处，听道的群众人山人海，常有人感动得昏厥喊叫。随着大觉醒运动的传播，成百上千的人发生了永久性的转变。许多社区的宗教状况也大为改观。但是新英格兰的大觉醒运动也像中部殖民地的那样出现了争论。怀特菲尔德常常指责跟他意见相左的人没有悔改归正，受他影响的一些人批评异己更是苛刻无情。奋兴运动更因反复无常的詹姆斯·达文波特（1716—1757）的分裂性活动而受连累。此人讲起道来没完没了，信口开河，夸夸其谈，经常指名道姓攻击一些主要牧师没有悔改归正。公理宗教会因此分裂为两派："老光派"与"新光派"。老光派以波士顿第一教会牧师查理·昌西（1705—1787）为首，他们反对奋兴运动，对新光派发起攻击；新光派则认为这些奋兴表现是上帝的作为。对觉醒运动的反抗促进了阿明尼乌主义并且最终导致一位论思想在公理会中的传播。对奋兴运动的反抗如此有力，以至到了十八世纪中叶以后觉醒运动在官方教会公理会中便不再是一股强大的势力了，但在浸礼宗内仍继续发挥有力的影响，该派这时因得到觉醒运动的助力在新英格兰迅速发展。

466

大觉醒运动也传播到南部各殖民地，促进了不从官方教会的团体的发展。十八世纪四十和五十年代，尤其在塞缪尔·戴维斯（1723—1761）狂热布道的推动下，长老宗势力在弗吉尼亚及以南地区迅速扩张。1750年以后不久，来自新英格兰的觉醒者激发了弗吉尼亚浸礼派的奋兴运动，但遭到正规派反对时，他们便组织起许多独立的浸礼宗教会。这些奋兴活动引起了高度的宗教狂热，殖民地当局的迫害反而助长了运动的发展。虽然我们可以说，当

美国革命吸引了大家的注意力时，大觉醒运动便不再是殖民地际的重大现象，但运动的基本特点继续在浸礼宗和循道宗各教会里有强烈的表现。

循道主义传入美洲较晚——传教工作直到1766年才开始。大约在这时，菲利普·恩伯里(1728—1773)和罗伯特·斯特劳布里奇(？—1781)分别在纽约和马里兰开始宣传循道主义的活动。英国陆军上尉托马斯·韦布(1724—1796)是早期活跃的平信徒布道师。1769年，卫斯理派遣首批八位正式任命的平信徒传教士到美洲，其中只有弗朗西斯·阿斯伯里(1745—1816)一人在革命期间和革命以后仍在美国循道会中积极工作。在十八世纪七十年代，循道会正如在其发祥地一样，作为一种和英国国教会有松散联系的会社运动，主要在马里兰和弗吉尼亚如雨后春笋般发展。美洲循道宗第一届"会议"于1773年在费城召开。循道会在革命战争期间继续发展，有一些土生土长的平信徒布道师受吸引加入了运动。

467

在圣公会内，除循道派会社外，对大觉醒运动不感兴趣——在南部理性主义思潮强大(无主见派)；在北部，海外广传福音会传教士倾向于高教会派，他们不能容纳这些奋兴运动倾向。最杰出的圣公会福音派人士是弗吉尼亚的一位教区牧师德弗罗·贾勒特(1733—1801)。他在听新光派长老宗主义者讲道时悔改归正，但加入的是圣公会，因为卫斯理和怀特菲尔德属于该会。在循道宗各会社于1784年合并为一个独立教会以前，他曾给这些会社大量帮助。

路德宗各团体受大觉醒运动的直接影响不大。该派在这一时期主要因为德国移民的涌入而有发展。移民中有相当强烈的虔敬主义感情。他们的杰出领袖亨利·梅尔希奥·穆伦贝格(1711—1787)因受到哈雷的一些领袖的鼓励而来到北美殖民地。他代表了虔敬派和正统派两派重要观点的协调，积极在德国路德宗信徒中组织新的教会，到十八世纪中叶，该派在宾夕法尼亚成为最大的宗教集团。1748年，他组织了第一个永久性的路德宗会议。在

一些较小的德国移民团体中，虔敬主义精神明显得多。

在新英格兰，从大觉醒运动引起的种种争论中出现了十八世纪美国对神学的最重要贡献——乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards）的著作及其学派。爱德华兹1703年出生于康涅狄格的一个牧师家庭，1720年毕业于耶鲁大学。他在纽约短期任长老宗牧师后又回耶鲁大学任助教。1727年，他成为北安普敦的副牧师，在他的外祖父索洛蒙·斯托达德（1643—1729）去世后升任牧师。爱德华兹具有卓越的才智，广泛涉猎了当代哲学与科学著作，对洛克和牛顿钻研尤深。他早年深信经典加尔文主义对上帝的权能和预定的强调，尽量利用理性时代的一切最新发现，大胆表明了自己的神学见解。他是当时奋兴派领袖之一，他认为真正的奋兴运动是上帝的作为，并为之辩护，一方面抨击全盘否定宗教里的感情，另一方面又反对利用这种感情。1746年他发表了《论宗教感情》，用部分地来自洛克的心理学见解从神学上为他所认为的真奋兴进行辩护。作为牧师和积极活动的教会人士，他主张教徒应有较高的标准，认为只有圣徒——真正的上帝的选民，才是有正式领餐资格的教会成员。当他不再奉行原先较宽松的观点而依据这一见解行事时，于1750年被革职，但他于一年前便发表了一篇谨慎论述这一问题的论文《论领圣餐的资格》。 468

后来爱德华兹在马萨诸塞的斯托克布里奇向印地安人传教，在这里他有闲暇用自己的神学与哲学才能来维护加尔文主义，反对阿明尼乌主义，成为十八世纪自由主义神学倾向的代表人物。他在其名著《论意志》（*Treatise on the Will*，1754）中主张一切人虽有归向上帝的天赋能力，却缺乏这样做的道德能力——即道德倾向。这种决定性的倾向是上帝恩典所赐的改造人心的能力，但它的缺乏却不能成为人犯罪的理由。爱德华兹是一位系统神学家，他计划写一套巨著阐明自己的全部观点，虽然一些早期论文显然可列入其中，但实际上仅完成了少量片断。这些片断之一是《真正德行的性质》，该书1765年出版时他已不在人世。他认为，德

行便是爱有理智的一般主体。但是上帝不受限制地具有存在的最大的部分，他是最大的本体，所以真正的德行实质上存在于对上帝的至高无上的爱之中。这种真正的德行不能通过理性和认识来获得，因为它与感情和气质有关；它源于崇高的激情，即爱之制胜爱自己。"无私的仁爱"是检验它的标准之一，而且它完全是上帝所赐与的。但爱德华兹的体系大部分没有完成。他受聘担任普林斯顿大学校长，在一次天花流行期间接受种痘，但仍受传染，接任新职后数周便去世了。

爱德华兹的见解由他的几位追随者加以维护提倡。他们是：约瑟夫·贝拉米(1719—1790)，塞缪尔·霍普金斯(1721—1803)，小乔纳森·爱德华兹(1745—1801)及纳撒尼尔·埃蒙斯（1745—1840)。新英格兰的神学讨论有数十年之久由他们定调子；他们继续讨论爱德华兹提出的论点，与追随联合神学，即两约神学的老加尔文派辩论。爱德华兹的这些门生虽有相当的学识，工作也极勤奋，但缺少他们的老师那样的富有诗意的洞见和广阔的眼界，尤其是霍普金斯用生硬的逻辑来对待爱德华兹的一些观点，可是他强调"无私的仁爱"，这又不自觉地为十九世纪神学思想的一些变迁开辟了道路。

第九章

福音奋兴运动的影响。近代传教事业的兴起

469　英国福音奋兴运动的影响远不止及于福音派信徒。它对那些历史较久的不从国教团体的影响虽不均衡，但有刺激作用。十八世纪上半叶，这些团体处于衰落之中。它们的领袖起初对卫斯理和

怀特菲尔德的工作不以为然；但随着奋兴运动的发展，其中的青年一辈渐渐为运动的热情所感动。公理宗情况尤其如此，他们受益也最大。他们的布道活跃起来，热情有了复兴，人数也迅速增长。许多人受循道主义的影响而觉醒，但循道派的严格纪律却使他们厌烦，因而加入了公理宗教会。另有许多人则由国教会转入公理会。到1800年，公理宗在英国的地位与1700年时相比真有霄壤之别。浸礼宗特选派这时也有发展，普救派尽管受阿里乌派思想影响，也同样沾了光。1770年，福音派的一翼为抗议这种一位论倾向而脱离该派，成为浸礼宗新普救派。另一方面，长老宗几乎未受影响。阿里乌主义和索齐尼主义在该派中占优势。他们的人数逐渐减少。贵格派也不为所动。他们高尚的人道主义热忱这时虽表现得空前突出，但奋兴运动的方法与他们的精神格格不入，因而对他们影响也不大。

循道主义运动在赞助慈善事业方面甚有远见，福音派也有这个特点。在卫斯理领导下，循道宗教会努力在经济上帮助贫苦会员，提供工作，照顾病人，开办学校，供给廉价读物，还注意在下层阶级中克服粗鲁蛮横的习气。

约翰·霍华德(1726—1790)的事迹可作为人道主义新精神觉醒的一个最著名的例证。他是乡村地主，性格沉静，笃信宗教，热衷于开办学校和建筑模范农舍，在公理宗和浸礼宗教堂参加崇拜。1773年，他被选为贝德福郡郡长。当时的监狱在道德上与物质上均污秽不堪，狱吏不靠薪俸为生，大肆勒索囚犯；囚犯的拘禁未加适当分隔，即令宣判无罪，只要费用未缴清，也得不到释放。见到这些情况他极为震惊。他办事向来彻底，在巡视了英格兰几乎所有监狱后，他于1774年向国会提交了一份骇人听闻的调查结果。然后他为苏格兰、爱尔兰和欧洲大陆作了同样的调查。虽然监狱管理的改革要做的事还很多，但他不愧为“监狱改革之父”。他晚年以同样的自我牺牲精神投身于寻找防止鼠疫蔓延的方法，在进行这一工作时死于俄国南部。 470

有一批人以热心慈善事业而闻名，他们的核心人物是哈德斯菲尔德教区长亨利·维恩(1725—1797)和他的儿子克拉珀姆教区长约翰(1759—1813)。这批人主要是富有的安立甘宗福音派平信徒，被称为“克拉珀姆教派”，在促使英国废除本土及殖民地的奴隶制方面影响特大。这种社会罪恶曾遭到卫斯理的严厉谴责，贵格派也极力反对。十九世纪初期，克拉珀姆派成功地领导了废除奴隶制的运动。为了获得第一手情况，历史学家托马斯·麦考利之父扎卡里·麦考利曾搭乘一艘贩奴船旅行。但废奴运动中工作最有成效的领袖是极杰出的福音派平信徒威廉·威尔伯福斯(1759—1833)。他是富有而得人心的国会议员，受艾萨克·米尔纳的影响于1784年“悔改归正”。1797年，他发表了《英国中、上等阶级自命为基督徒者中流行的宗教制度与真正基督教之实际对比》一文，这是福音派最脍炙人口的作品之一。1787年，他开始了与奴隶制作毕生的斗争，终于使奴隶贸易在1807年被禁止，奴隶制于1833年在英帝国各殖民地被废除。

各式各样的福音派常常通过各种志愿团体在宗教，人道和慈善事业方面通力合作。福音奋兴运动大大推进了基督教著作的传播。卫斯理经常通过1699年成立的基督教知识促进会（见边码第432页）出版著作。1799年在伦敦创办了跨教派的圣教书会。虔敬派用坎斯泰因男爵的捐款于1710年在哈雷创设的圣经公会，树立了大量廉价发行《圣经》的榜样。通过福音派的努力，1804年在伦敦成立英国国内外圣经协会。在爱尔兰、苏格兰和美国（见边码第509页）也相继成立了类似的机构；今天《圣经》的广泛流传便是这些机构取得的成果。

某种形式的儿童宗教教育或许和有组织的宗教同样古老，宗教改革时代很重视教义问答法。对贫苦失学儿童进行大规模基督教训练虽早就进行过尝试，但直到1780年格洛斯特的国教会福音派平信徒罗伯特·雷克斯(1735—1811)创办主日学校才算是首次作出系统的努力并取得成功。在当时缺乏学校教育的情况下，他

想要对没有知识的儿童进行读、写、算三项基本功的训练和教给基督教要义，这一工作由领薪的教师在主日进行，因为只有这天孩子们才有空闲。同时也要求他们上教堂做礼拜。雷克斯是《格洛斯特日报》的业主，这些活动在该报上公诸于世。主日学因此迅速传播开来，并得到卫斯理和不从国教派的赞同。1851年在伦敦成立了英帝国全境主日学促进会。1791年在费城也成立了类似的组织。这一运动尽管发展迅速而持久，但也并非没有遭到神职界的反对，因为它标新立异，又亵渎了主日的神圣性。后来非宗教知识的教授迅速减少，领薪教师让位与义务教师。主日学已完全成为现代正常教会生活的一部分，这是其它基督教机构所望尘莫及的。 472

福音奋兴运动的最重要成果之一是近代新教传教事业的兴起。宗教改革时期罗马天主教传教事业发展迅速，成绩甚大（见边码第379—380页）。但新教因地理位置关系与异教地区缺少联系，加上一些内部问题和神学见解有分歧，以致长期在传教事业方面不能与天主教同日而语。然而，十七世纪荷兰征服锡兰、爪哇和台湾，新教传教事业也随之开始。为响应约翰·埃利奥特在马萨诸塞地方印地安人中传教的努力，1649年国会决议建立英国第一个海外传教组织——新英格兰海外广传福音会（见边码第433页）。该会资助印刷了他的印地安语《圣经》及其它著作。1701年又组织了海外广传福音会（见边码第432页）。从1705年起，德国虔敬主义推动了哈雷的丹麦人积极开展传教工作（见边码第448页）。摩拉维亚弟兄会的著名传教事业始于1732年（见边码第452页）。在这方面贵格派也作了努力。

詹姆斯·库克船长（1728—1779）在政府的赞助下从1768年起直到逝世在太平洋上作考查航行，发现了许多新陆地，在大不列颠唤起了对这些地方的非基督教民族的兴趣。库克的发现激发了威廉·凯里（1761—1834）的传教热忱。凯里出身鞋匠，后来作浸礼会布道师，他不仅表现出不屈不挠的传教热情，而且显示了惊

人的语言学和植物学天才。1792年他发表《基督徒千方百计引领异教徒皈依的义务之研究》，他在书中总结了自己的思想。在凯里的这本书以及他关于《以赛亚书》第54章第2、3节的讲道文影响下，浸礼宗异域广传福音会于同年10月组成。凯里即是该会第一个传教士，他从印度写回英国的信又成为其它传教事业的一个强有力的促进因素。主要靠戈斯波特的公理会牧师大卫·博格（1750—1825）和奥尔德温克尔的福音派教区长托马斯·霍斯（1734—1820）的努力，伦敦宣教会于1795年成立，这是一个跨教派的传教组织，于1796年派遣第一批传教士到塔希提岛传教。该472 会长期属公理会。由于传教义务感日益增强，又有克拉珀姆教区长约翰·维恩和《家庭圣经报》编辑托马斯·司各脱从中努力，代表英国国教会福音派的圣公会传教会于1799年组成。英格兰卫斯理派循道宗宣教会成立于1817年至1818年间。早在1796年，苏格兰便开始有了地方性的小规模传教事业，到了1825年，苏格兰教会宣教委员会正式成立。英格兰传教义务感的这种深化广泛引起了其它国家对传教事业的兴趣。十九世纪初叶，在美国和欧洲大陆纷纷成立了教派的和跨教派的传教机构（见边码第506，509页）。

第十章

美国革命时期的基督教

十八世纪最后二十五年，即美国革命时期，英国在北美的十三个殖民地挣脱了宗主国的统治而成为一个独立国家。大觉醒运动中许多人对宗教兴趣浓厚，这时他们的注意力则为一系列政治与军事事件所吸引。殖民地和英王政府间的摩擦日益增长，1775

年终于爆发革命，1776年发表独立宣言，毁灭性的战争绵延至1783年，然后商讨新政府的组织，经过长期争论，直到1789年通过合众国宪法，才最终组成了政府。美国革命的哲学在对待宗教的态度上倾向于理性主义，因而尽量低估教会的威望。许多受信赖的政治领袖受英国或法国自然神论的影响(见边码第442页)。因此，在一个多世纪里，人们全神贯注于革命的思想与行动，宗教处于低潮。

就宗教而言，这一时期在美国发生的最重大事件是宗教自由的实现。这是革命性的一步，因为它标志着彻底摆脱一千余年来一直是西方文明特点的宗教划一与国教原则。尽管宗教宽容在一些欧洲国家，特别是在荷兰和英国已得到承认，但宗教自由被定为一项国策却是一件新鲜事。它的实现是许多因素交互作用的结果。美国宗教团体繁多，这有助于阻抑任何一个教会单独发展，使之不可能争取到人口的大多数的支持。浩瀚的大洋的阻隔不利 473 于欧洲各国国教会对殖民地上生气勃勃的分会施加控制；北美大陆的辽阔也使各官方教会的维持产生困难。各殖民地都有追求经济繁荣的愿望，但劳动力缺乏，这就促使人们不去计较宗教信仰的分歧。英国宗教宽容精神的抬头也防碍了殖民地维持严格的宗教划一的努力。例如，1662年查理二世下令禁止马萨诸塞湾殖民地官员再绞死贵格派。一些宗教集团提供的见证也十分重要，其中有宗教改革运动中产生的左翼门诺派与登卡尔派，清教的左翼浸礼派和贵格派。这些教派基于宗教原则而相信宗教自由。在英国内战的那些激动人心的日子里，在一些清教团体中以宽泛正统的和经典的基督教信仰为根据逐渐形成支持宗教自由的强有力论点。在罗得岛和宾夕法尼亚，这些论点的代表人物有机会将自己的思想付诸实践，从而证明了没有宗教划一或官方教会，一个世俗国家照样可以维持井然的秩序。大觉醒运动进一步激发了人们对宗教自由的向往，其实际效果是大大促进了非官方教会团体的增长。而且宗教理性主义观点的代表人物都坚信宗教自由，这些

人常常是取消官方教会运动的领袖人物。

这种种因素在不同地区以不同方式结合起来促成了宗教自由的实现。在官方教会势力强大的地区，在州一级发生了一些最激烈的斗争。在弗吉尼亚，经过多年的政治辩论，终于在1785年通过了最初由托马斯·杰斐逊起草的弗吉尼亚州宗教自由法，理性主义者和不从官方教会者在这场斗争中结成一气，终于取得了胜利。在新英格兰，要求宗教自由的情绪高涨，加之不从官方教会的宗教团体势力增强，以致公理宗的官方教会地位在康涅狄格州于1818年，在新罕布什尔州于1819年，在马萨诸塞州于1833年一一丧失。就全国而论，从一开始各种因素便结合起来促成了宗教自由的实现。宪法第六条规定“不得以宗教考查作为在合众国担任公职或公众委托的必要条件”。1791年通过的宪法第一次修正案宣布“国会不得制定关于建立国教或禁止自由礼拜的法律……”。这样，国教和宗教划一的模式被放弃了，在最后一个州的官方教会消失以后，一切存留下来的教会都是自愿结合的社团，在法律面前享有平等地位。

美国的独立给美国所有教派都带来了新问题。这些教派中有些是欧洲一些教会的分会，现在必须在独立的基础上重新组织。

476 在各派教会中，英国国教会受革命冲击最为严重。它的许多牧师和信徒，尤其是北部各州的，同情宗主国，独立战争后它在各地的教会已土崩瓦解。英国国教会这个名称本身便是违反爱国主义精神的，因此1780年11月马里兰州的教牧人员和平信徒举行的一次会议首先建议改称“新教主教制教会”(即“美国圣公会”——译者)。两年后，费城的基督堂牧师，衷心拥护美国独立的威廉·怀特(1748—1836)拟出一份计划，后来美国圣公会便基本上是按照这个计划组织的。它不受国家支配，也不受英国教会控制，其代议机构中不仅有教牧人员，也有平信徒。他认为建立一个美国主教区的希望甚为遥远。按他的建议，1784年10月，有八个州的代表自愿集会于纽约市，决议于1785年9月在费城召开第一次

大会。

然而，康涅狄格的圣公会教牧人员们另有打算，他们推举塞缪尔·西伯里(1729—1796)为主教，他于1783年6月前往英格兰，想在那里受按立。由于当时国会休会，因而不可能得到英格兰主教团祝圣，他便到阿伯丁，于1784年11月在那里由几位苏格兰不矢忠派主教给他举行了按立礼。

1785年的大会通过了美国圣公会章程，该章程基本上出自怀特的手笔。大会还吁请英格兰主教为美国教会祝圣主教。苏格兰主教对西伯里的按立虽可当作有效，但仍希望神职直接由英格兰母会授任。几个州的圣公会会议被要求提名主教候选人。当1786年大会再度开会时，报告说英格兰的主教们已获得国会授权为美国教会祝圣主教，并选定威廉·怀特为宾夕法尼亚主教，塞缪尔·普罗沃斯特(1742—1815)为纽约主教。1787年2月4日，坎特伯雷大主教为他们举行了祝圣礼。

西伯里主教与怀特和普罗沃斯特二位主教在革命时期站在不同立场，代表不同的教会传统，所以起初相互对立。康涅狄格州在大会中还没有代表，但后来决定在大会下设主教院和平信徒院，这样便满足了教牧人员和平信徒两方面的要求，为排解这些纠葛铺平了道路。在1789年召开的大会上，实现了各派的团结，对《公祷书》作了修改以适应美国的需要，美国圣公会的基础由此完全奠定。

在美国革命结束时，美国循道宗成为独立教会的时机也已成熟。信徒已不再满意于依赖英国，继续和美国圣公会保持关系也 477 成为不可指望的事，因为圣公会本身弱小，又不能提供足够的教牧人员施行圣事，特别在循道宗迅速发展的地区——比如在边疆，更是如此。1780年卫斯理试图请伦敦主教为美国牧师行按立礼，但未成功。他长期以来认为在古代教会中主教与长老是同一职分，因此认为自己作为长老在必要时有权按立牧师。1784年9月1日在布里斯托尔，他同国教会长老托马斯·科克(1747—1848)、詹

姆斯·克赖顿一道按立理查·沃特科特和托马斯·瓦齐为执事，第二天又按立他们为美国教会的长老。同一天，卫斯理“在其它几位已受按立礼的牧师襄助下“拨出”科克任“监督”，负责同一工作。卫斯理然后通知美国循道派他已任命科克和在整个革命时期积极在他们中开展活动的弗朗西斯·阿斯伯里为“监督”。但阿斯伯里深知美国人的脾气，认识到必须让平信徒布道师开会，自由地接受卫斯理的计划，选举他和科克为“监督”才行。因此从1784年12月24日开始在巴尔的摩召开“圣诞会议”，完成了上述事项，成立了循道宗主教制教会(即“美以美会”——译者)。阿斯伯里在连续几天之内被按立为执事，长老和监督；另有十余位布道师也受按立为长老。同时制定了教会纪律。科克和阿斯伯里不久便开始自称“主教”，这使卫斯理感到恼怒，但到1787年被正式定为主教。1792年召开了第一届大会，以便指导这个迅速扩张完全独立的新教会的发展。

荷兰与德国归正宗教会对荷兰母会的依赖早已很微弱，1792年和1793年分别宣布完全与之脱离关系，这主要是履行一种形式而已。

罗马天主教徒当然不会脱离罗马，但重新明确了他们的关系，并建立起一个全国性组织。美国独立时，天主教徒仍占人口的极少数，但因宗教自由传统的日益发展和许多天主教徒在革命时期的爱国主义表现，他们的地位已大有提高。他们原先受伦敦宗座代牧管辖，美国独立后这种办法便行不通了。1784年，马里兰州备受敬重的约翰·卡罗尔(1735—1815)被教皇庇护六世(1774—1799在位)任命为美国宗座监牧。不久出现一些内部问题，使设立一位主教极为可取，但美国天主教徒又很不愿受外籍主教的管辖，因而一些神父请求罗马授与自选主教的权利。罗马批准了这一请求，1790年卡罗尔在伦敦接受祝圣为巴尔的摩主教。1791年在这座建有天主教大教堂的城市召开了美国罗马天主教首届会议。1808年在卡罗尔管辖下，巴尔的摩被定为大主教管区，

同时在纽约、波士顿、费城和巴德斯唐(Bardstown，肯塔基)设立了主教管区。到了卡罗尔去世那年，罗马天主教会在美国已奠定了牢固的基础，神父已达一百余名，但天主教移民的大量涌入以至这个教派的势力大为扩张则是将来的事。 478

摩拉维亚派仍与在欧洲海尔亨特的中心保持密切联系。1775年采取了一种中央集权的新政策，以致美国的摩拉维亚派更加脱离不了海外的控制。这一措施实在令人遗憾，因为海外的领袖们继续以欧洲国教会的观点来考虑问题，而且误解了美国宗教自由带来的机会。摩拉维亚弟兄会的影响迅速缩减。直到十九世纪美国摩拉维亚弟兄会才实行自治。

有一些教派，例如公理宗、浸礼宗、贵格会，原已独立，因而革命对它们在组织上并未产生直接影响。长老宗虽然已有独立的组织，但它抓住这一机会进行改组。在十八世纪八十年代，他们拟订了一个新章程，规定采用以总会为领导机构的完全长老制组织形式，首届总会于1789年在费城召开。路德宗教会也已实行了自治，但在革命期间开始在组织上有所发展。穆伦贝格（见边码第467页）于1762年为他的费城教会制订出一份模范章程，按该章程一切教会职员均由本堂区会众选举产生。美国路德宗教会体制的两个基本特点便这样规定下来——地方教会实行公理制，就牧师在大会中的地位来说，又属长老制。大会制度的传播缓慢。纽约的牧师团于1786年组成。不久在北卡罗来纳组织了第三个大会。1820年组成总联会，但只得到一部分路德宗信徒的支持。原先国籍的不同与神学争执造成的紧张关系防碍了路德宗实现全国性的全面统一。

在美国争取民族独立的斗争中，出现了一个新宗教团体——普救派。在十八世纪的美国，就像在其它地方一样，相信所有人都将得救的思想虽偶尔有人提起，但只是个别人的玄谈。普救派教会的创始人是约翰·墨累(1741—1814)，他在故土英国就为怀特菲尔德的讲道和詹姆斯·雷利(1722?—1778）的著作所打动，

成为怀特菲尔德的布道师之一，后来提倡人将普遍得救。他1770年来到美洲时还是雷利的追随者，到达后作巡回牧师工作，以新英格兰为主。墨累虽是加尔文主义者，但认为基督不仅为蒙拣选的有限的人的罪，而且为一切人的罪付清了赎价，在审判到来时，一切人都将直接蒙福，这时一切不信在上帝的慈悲中将烟消云散。至于那些满心信仰的人，上帝应许之福今生即已开始。

1780年费城的一位浸礼派牧师埃尔赫南·温切斯特接受了普479救主义观点，并用他那杰出的口才加以鼓吹。但他并未受墨累的影响，他的一般见解与墨累不同，属阿明尼乌派。他认为拯救是以一切人最终自愿归顺上帝为基础；但那些不悔改的人的得救却要等到他们的灵魂在长期但不是永久的受苦中净化之后才能实现。影响甚至更大的是长期在波士顿任牧师的霍齐亚·巴卢(1771—1852)。墨累和温切斯特都是三一论者。巴卢却是阿里乌派，美国的普救论追随他沿着一位论方向发展。赎罪的目的是道德的——为了向人显示上帝的爱。罪招致今生和来世的罚，直到人离弃罪而归向上帝。

到1790年，普救派人数已增长到足以在费城召开大会的程度。三年后在新英格兰组织起一个大会，于1803年在新罕布什尔的温切斯特开会，通过了一个简扼的信经，说明这个新教派的基本信条。初期皈依普救派者绝大多数来自下层阶级。

第十一章

德国的启蒙运动

在循道主义兴起以前，英国在自然神论、理性主义以及上帝一位论的发展方面处于遥遥领先的地位。有两股思潮长期以来并

驾齐驱。如果说福音奋兴运动就神学思想来说是要求在某种程度上回归到古老的教义见解上，那么它在实际上更能打动这个民族强烈而深刻的宗教感情。在德国，强调宗教感情的虔敬主义出现于Aufklärung（启蒙运动）之先，当启蒙运动兴起时，又继续与之平行发展。虔敬主义冲破了信仰上正统思想的统制，但未能产生足以取代过去的教义神学家的神学领袖。十八世纪崇尚批判的理性主义精神，英国自然神论者及其反对派的著作，法国经过修改的激进通俗的自然神论，这一切都侵入了德国，发现那里的理智领域犹如一片荒芜的原野。其结果是启蒙运动的迅速发展。这个运动具有强烈的理性主义精神，包容了许多不同的见解。比起在英国或法国来，启蒙运动通过大量的批判与建设性工作，为一场神学思想大转变更好地预备了道路。到十九世纪时，这一神学思想的大转变广泛传播到所有新教国家。 480

莱布尼兹的臆测（见边码第428页）尽管后来影响甚大，但对他那个时代却未产生深刻的印象。托马西乌斯（见边码第447页）传播了一种理性主义精神，却未能建立一个体系。他的影响突出表现在造成了一种思想方法，以至他被称为“启蒙运动的开路先锋”，这是不无道理的。然而启蒙运动的主角却是克里斯蒂安·沃尔弗（Christian Wolff，1679—1754）。他虽缺少创造天才，却幸运地体现和表达了他那个时代尚未成形和阐明的思想，成为德国两代人的哲学与神学领袖。像十八世纪和十七世纪大多数哲学家一样，沃尔弗也精通数学。他1707年起在哈雷大学讲授数学。在哈雷，他的哲学思想迅速发展起来。虽然他从未领会莱布尼兹那些较为深刻的思想，但他的哲学却与后者密切相关。他认为，只有那些能用类似数学的逻辑的确实性加以论证的事物才是真实的。因此，真理必须从心的先天内容——“纯粹理性”中合理地推演出来。一切由经验而来的都是偶然的和证实性的。世界由无数的简单实体构成，每一实体都具有力，但不具有莱布尼兹的单子的一切性质（见边码第428页）。物体是这些实体的集合体。世界是一

部巨大的机器，受机械定律的支配。在我们体内既能意识到自身，又能意识到其它物体的便是灵魂。灵魂有包容知识与欲望的能力，它们的满足便是快乐，不满足便是痛苦。

世界既然是偶然的，那么必定有一个原因。因此上帝存在并创造了世界。一切合理的思想和行动的法则都向我们显示上帝的属性。既然一切存在的最高目的是完全，所以凡以我们自身和他人的完全为目的行为都是德行。因此，正如自然神论者所主张的那样，正当行为的原则是包括在上帝规定的人的基本构造中的。沃尔弗并不否认启示的存在，但宣称启示不可能包括任何与理性相悖的东西。他认为神迹未必有，但也并非不可能发生，每一次神迹都包含着相同的能力的两次行动，一是打乱自然界的秩序，一是神迹发生之后恢复自然界的秩序。沃尔弗对人的看法是乐观的。无论从个人来看还是从社会来看，人总是在争取达到更彻底的完全。在这里，他与往昔的正统派和虔敬派神学思想决裂了，这一决裂以逻辑论证的确定性为那个时代所尝识。纵使沃尔弗为启示与神迹的存在留有一点余地；但他认为宗教所关心的正当对象不是超自然的启示，也不是超自然地拯救人脱离罪与灭亡，而是上帝，自然宗教，与生俱来的道德以及朝向个人和种族完善的进步。人也不像早先的神学所认为的那样是无能而无望的。

481 沃尔弗的这些见解引起了哈雷大学虔敬派同事们的敌意。他们促使国王弗里德里希·威廉一世(1713—1740在位)下令革除他的职务。1723年沃尔弗接到命令，限他于四十八小时内离开大学。否则处以绞刑。这道王命的严厉连他们也感到吃惊。沃尔弗逃往马尔堡避难，但到1740年弗里德里希体面地恢复了他在哈雷大学的教职。然而在他流亡期间，他的著作已家喻户晓而成为公众的财富。他此后在哈雷住了十四年，直至去世，在学术上再没有什么新成就。他的思想已为德国大部分地区所接受。虔敬主义在哈雷的支配地位就此告终。

还有一位学者思想虽不这么激进，但在促进德国新思潮的传播方面影响也很大，这就是曾先后在赫尔姆斯塔特大学和格丁根大学任教授的约翰·罗伦兹·冯·莫斯海姆(1694? —1755)。他基本上是理性的超自然主义者，又是当时最受钦佩的布道人，精通拉丁文和德文，文体华美。莫斯海姆不赞成正统派的教条主义。虔敬派所强调的也未在他那里引起反应；他也不可能支持沃尔弗的极端理性主义。他的著作涉及到宗教思想的多方面领域，总的来看，他的影响有利于启蒙运动的传播。他的主要贡献在教会史方面。1726年，他发表《教会史》，该书的定本出版于1755年。在1753年问世的《君士坦丁前基督教会史评注》中，他较详细地论述了最初几个世纪的教会历史。称他做“现代教会史之父”实不为过。他力求摆脱党派的偏见，并取得非凡的成功，但他的历史著作却因此不免有些枯燥。他不为某一事业辩护，是第一位以如实描述历史事件为目标的教会史家。正因为如此，加之他学问渊博，文辞华美，其著作才能在身后长久流传。

更激进的理性主义不久在德国找到了代言人。赫尔曼·塞缪尔·莱马鲁斯(1694—1768)长期执教于汉堡大学，是大有名气的东方语言教授，又是当地学术界领袖。他早年在英国游历时接受了自然神论观点，后来写了许多文章为之辩护，不过他的著作在他死后才得发表。1774年至1778年间，莱辛出版了在沃尔芬比特尔的图书馆中发现的他的著作残篇——因此称为《沃尔芬比特尔残篇》，该书问世后引起很大争论。他的见解与自然神论者相同，认为只有主张存在一个智慧的上帝、一种原始的道德、灵魂的永生的自然宗教才是可靠的真理，这些主张均可由理性加以确证。世界本身才是唯一的神迹和唯一的启示——别的神迹和启示都是不可能的。《圣经》的作者们甚至算不上是诚实的人，驱使他们的是欺骗和自私自利。莱马鲁斯的著作虽受到广泛的批评，但把它们当作维护宗教反对唯物主义与无神论的武器而加以推崇的人也不少，这足以说明德国思想状况的奇特。

482 哥特霍尔德·埃弗莱姆·莱辛(1729—1781)是杰出的戏剧家兼文艺评论家，是与哥德和席勒齐名的德国经典作家。他虽然刊行了莱马努斯的宗教著作，但并不完全赞同他的见解。1780年他发表《论人类的教育》，提出一种似乎有理的学说。个人要经历童年、青年和成年三个时期，人类也是如此。《圣经》是上帝提供给人类以满足这三个时期各自的需要的。儿童常为立即兑现的尝罚所动。上帝用《旧约》来训练童年时期的人类，以应许长寿和现世的幸福作为服从的奖赏。一个人到了青年时期则愿意牺牲眼前的安适和少量财产以换取将来的成功与快乐。《新约》教导人忍耐顺从以便获得永久的报偿，因而适合指导青年时期的人类。但成年人受责任的支配，其行为动机既不是希望得到报偿，也不是惧怕受惩罚。所以指导成年人行为的是理性，不过上帝或许再给他一点启示作为理性的辅助。莱辛的这部著作使得一种看法在德国受过教育的人士中广为流传，即：历史的基督教已过时，或者说属于人类发展史的低级阶段。

屏除了神迹和超自然内容的自然宗教真理及其道德是《圣经》中仅有的有价值的东西，这种见解的广泛传播是启蒙运动造成的结果。耶稣是道德上的导师，而不是个人信仰的中心。这是理性主义，直到1800年一直是德国许多最有影响力的神学思想的特点，并在十九世纪继续产生强有力的影响。与此同时，注重忏悔的正统思想和虔敬主义也继续发展，只不过对知识分子的吸引力逐渐减少，另外还有许多可以称做半理性主义的思想流行。不过，对迷信的强有力攻击，志愿的群众性慈善事业的大规模发展以及为群众教育所作的准备也是这个时代的特点。

十八世纪时，《圣经》经文研究和历史研究大为发展，尤以在德国为甚，现代《圣经》评注学由此发端。英国学者约翰·米尔(1645—1707)仔细核对了各种抄本，在他去世那年出版了一种希腊文《圣经》。让·勒克莱尔(1657—1736)在日内瓦长大成人，后成为阿明尼乌派，从1684年直到去世一直住在阿姆斯特丹。他是

著名解经学家，试图不带教义上的先入之见解释《圣经》——不以发现证明教义的经文为目的，而是为了找出其真实含义。约翰·阿尔布雷希特·本格勒（见边码第449页）长期任符腾堡的登根多夫神学院院长，具有虔敬主义倾向，他第一个认识到《新约》各抄本可以分为几组，并确立了一种得到普遍承认的考证原则：审定经文时较难懂的异文更为可取。他的《新约箴言》(1742)是迄至当时最杰出的《新约》评注。他声称，通过最严格地应用语法原则可以探究出经文的真义，解经者既不应凭推断添枝加叶，也不得删减原有内容。卫斯理即以这本书为基础写成《新约评注》，1755年出版。同时，巴塞尔与阿姆斯特丹的约翰·雅各布·维特斯泰因(1693—1754)花费了几乎毕生精力编纂成《希腊文新约各家经文集》。这样，经文评注与合理的解经法获得了长足进展。

483

巴黎皇家学院医学教授让·阿斯特鲁(1684—1766)于1753年发表《推测》一书，宣告《创世记》系编者利用一种以上资料综合而成。这一论点于1781年基本上得到约翰·戈特弗里德·艾赫霍恩(1752—1827)的赞同。艾赫霍恩后来是格丁根大学教授，提倡理性主义，常被称为"《旧约》评注学奠基人"。但阿斯特鲁的发现获得广泛的承认则是十九世纪后半叶的事。

约翰·奥古斯特·恩内斯蒂(1707—1781)从1742年起在莱比锡任教授，他不仅促进了对十八世纪末叶德国理智生活产生重大影响的古典思想和理想的复兴，而且把他研究古典文学的原则用于《新约》的解释。在文学研究领域采用的语法和史学的方法可用于另一个领域，以便弄清意义。在莱辛1778年刊行的莱马鲁斯著作残篇第七部分中，莱马鲁斯（见边码第481页）首次用类似研究世俗历史的严格的史学方法来研究基督的生平。他完全屏弃了其中超自然的，神话的或传奇的内容，结果基督的一生变得贫乏无味，但他提出了方法和结论上的问题，自那时以来这些问题在很大程度上成为这种研究方法的难题。从1752年起在哈雷大学任教授的约翰·萨洛莫·色姆勒(1725—1791)受过虔敬主义教育，但

成年后却持保守的理性主义观点。他的重要性不在其成就，而在于他指出的途径。他把《圣经》中的永恒真理和其中各卷因成书年代的不同而写进的内容加以区别。他否认《圣经》各卷价值相等。他主张启示包含在《圣经》中，但整部《圣经》并非全是启示。教会的诸信条是逐渐发展起来的。教会的历史也有一个发展的过程。尤其重要的是，他把早期教会分为主张犹太教化的彼得派和反犹太教的保罗派，这在后来的研讨中起了重要作用。

第十二章

十九世纪德国新教思想的趋势

484 十八世纪上半叶的最大特点似乎是“理性”，或者说常识，居于支配地位。那是一个理智的时代，不是感情的时代。它的显著功绩在于对根据传统而接受的一切提出了疑问，扫除了古老的迷信与恶习，并要求自称权威者提出正当理由。但这种思想方法也有冷酷无情和片面的缺点，随着十八世纪下半叶的到来，便遭到了普遍的反对。感情坚持要求自己的权利，表现在“回归自然”的口号中——这个自然常常是幻想中的自然，但伴随着对古典的和中世纪的事物的重新尝识以及对宗教中超自然内容的感情的复兴，这种感情尽管常常是模糊朦胧的，却创造了一种全然不同的气氛，从而使人是有感情的存在，不是只有思想的存在这种主张得到了维护。

这个运动早期最有成效的鼓吹者是让·雅克·卢梭（Jean Jacques Rousseau，1712—1778）；但运动在欧洲各地都有表现，以在德国最为明显。莱辛即有这种思想。这一运动在文学上最负盛名的代表人物是约翰·沃尔夫冈·冯·歌德（1749—1832）和约

翰·克里斯多夫·弗里德里希·冯·席勒(1759—1805)。原先的理性主义虽未扫除净尽，但截然不同的生活与思想方式——通常被概括地称作浪漫主义，在更加平等的地位上与之争胜。

十八世纪时，哲学似乎已走向死胡同。莱布尼兹主张一切知识都是先天包含于单子中的内容的明晰化。沃尔弗则肯定只有“纯粹理性”才具有赋予确实性的能力。另一方面，洛克主张一切知识都来自经验，休谟虽然怀疑以原因和实体为依据而得来的一切结论，但他像洛克一样认为一切知识都以经验为基础。英国和德国的这两种思潮显然相互具有破坏性。后来康德在作为现代哲学起点的一种新基础上将这两派思想加以综合并接替了二者的地位，他还给予感情一种为前两派哲学未认识到的价值。康德的思想一方面是理性主义的启蒙时期宗教的顶峰和完成，另一方面他又对启蒙运动加以批判，揭露其弱点和局限性，因此削弱了它把握人的力量，同时显示需要有新的方法，而这些方法在十九世纪初叶终于获得了应有的地位。

485

伊曼努尔·康德(1724—1804)是柯尼斯堡人，在家乡度过一生。他认为自己的父亲祖先是苏格兰人。最早对他产生影响的是虔敬主义。1755年康德成为柯尼斯堡大学的教师。他的思想发展缓慢。起初他赞成莱布尼兹和沃尔弗派的学说，对休谟的研究引起他对这派学说是否适当产生怀疑，但他并未成为休谟的门徒。卢梭以“对深藏的人性的发现”深刻地影响了他。1781年康德发表了他的划时代著作《纯粹理性批判》。这部著作主要针对当时占优势的沃尔弗的哲学思想，对这种思想不啻当头一捧。紧接着他写了一些成熟的论文，他的思想不久便在德国产生强有力的影响。到1797年，康德的智力与体力开始衰退，最终造成可怜的结局。康德身材矮小，终身未娶，在道德上严格正直，他以非凡的单纯与忠诚将毕生精力献给了自己的事业。

从许多方面来看，康德的体系是一种认识论。他认为我们的知识中有某种东西，或者说某种刺激——即内容，是由外界进入

心的，这种主张与洛克和休谟那一派一致。同时他又站在莱布尼兹和沃尔弗一边，强调心具有某些先天的性质，它们不来自经验，从这个意义上讲是先验的，它们整列来自外界的东西并赋之以形式。时间与空间是知觉赖以成为可能的主观条件。心按照自身的原则对来自外界的东西加以分类。这些原则就是范畴。所以，知识是两种要素的产物——来自外界的内容，心的原则赋与的形式。我们的经验由这两种要素产生；但它们给我们的知识，并不是关于物自体的，仅仅是关于心将从外界进入其中的内容加以整理而成的东西的。如同沃尔弗曾尝试过的那样，这种从"纯粹理性"来论证上帝、自然宗教及宇宙结构在理智上是不可能的。我们不可能这样论证这些存在自身的性质。自然可以被当作具有严格法则的领域来加以研究，但这个法则只不过是我们自己思想的法则而已。

所以关于超越于经验以外的事物的绝对知识不是凭纯粹的理智作用可以获得的，但当人问自己该作什么时，他便意识到一种道德义务感。这一论题康德在1788年发表的《实践理性批判》一书中作了发挥。当人回答关于行为的问题时，他感到自己在"定言令式"，即无条件的命令的作用范围之内。人要如此行动，以便他的行为准则可以成为普遍规律——一言以蔽之，人应当尽本分。这个内在的道德律是人最贵重的财产，它表明人不是机器，而是有人格的。与这"定言令式"相联系的，有三个先决条件，或者说不可分割的思想。最明显的一个是：如果人应当尽本分，他便能尽本分。因此人必须有自由。自由让我们瞥见道德目的的超感觉领域——道德秩序的领域。第二个先决条件是永生。如果人生应该受定言令式的支配，那么生命必须足够长久，这一结果才能达到。第三个先决条件与此密切相关。德行应以幸福为结果，但经验并不使二者发生联系。这就要求有一种能联系它们的能力。所以，第三个先决条件便是上帝。在纯碎理性里，上帝的存在只是一个假设；但在实践理性的三个先决条件中，上帝成了一种

486

信念。

当康德宣布自己的以实践理性而不是纯粹理性为基础的宗教思想时，他提出的是大家所熟悉的理性主义的启蒙运动的信仰。他在《理性范围内的宗教》(1793)中强调道德是实践理性的主要内容，实际上是把宗教降低到有神论的伦理学的地位。恶与定言令式相互争夺人的服从。受这个德行的原则——定言令式支配着取得上帝的欢心，成为上帝的儿子。基督是这种儿子身分的最高例证。无形教会是一切服从道德律者的理想团体。有形教会则是推进这种服从的组织。它的功业的完成就是天国。康德对基督教神学的贡献不在于他对教义作了合乎理性的解释，而是他证明了人具有最深刻的感情，它们是人实际上的宗教信念与道德行为的基础。但不久以后，浪漫主义者将这种思潮沿着与康德大不相同的方向发展了。

对《圣经》的历史解释作出决定性推进的是约翰·戈特弗雷德·冯·赫尔德(1744—1803)。他早年是歌德的密友，又在与康德亲自接触中受到影响，并热中于支持浪漫主义运动。从1776年起，他在魏玛任宫廷布道师，直到去世。他的《希伯莱诗歌的精神》于1782年至1783年间问世，《人类历史哲学》出版于1784年至1791年。他认为宗教，特别是基督教，是人类最深刻的感情的体现。《圣经》应根据各卷写作年代的观点和感情来理解。因此《圣经》本质上是一种宗教文学，必须将其中真确的永恒的内容与暂时的地区性的内容加以区别。

从这个浪漫主义运动中，在德国出现了十九世纪初叶影响最大的一位神学家，他的著作对神学思想的影响远远超出德国，此人就是弗里德里希·丹尼尔·恩斯特·施莱尔马赫(1768—1834)。他出生于普鲁士一位随军牧师家庭，自幼接受摩拉维亚弟兄会的教育，后来受沃尔弗和色姆勒二人的见解影响，以后又研习哲学，对柏拉图、斯宾诺莎、康德和浪漫主义大感兴趣。1796年他在当时的启蒙运动中心柏林任医院牧师，1799年在该地发表极出 487

色的《论宗教》，该书针对"蔑视宗教的知识界人士"而发，阐述了他深受浪漫主义思潮影响的基本思想。从1804年到1807年在哈雷大学任教授。1807年他再次到柏林定居，不久便出任柏林三一教堂牧师。1810年柏林大学创办时他受聘为神学教授，此后在该校执教直至1834年去世。1821年至1822年他写了《根据福音派教会原则之基督教信仰的阐释》，阐明了自己成熟的见解。

施莱尔马赫把以前各派的成果纳入自己的体系，为神学提供了一个新的基础并赋与基督的位格一种为他那个时代所忽视的意义，这些是他的主要贡献。正统派和理性主义者都认为宗教本质上是一套知识体系和具有外在权威的行为准则的接受。对正统派而言，宗教的基础是承认启示的真理和服从上帝的旨意。对理性主义者而言，宗教就是接受自然神学和为理性所确证的普遍的道德规范。在十八世纪时这两派都把宗教和道德看作获得幸福的永生的手段。施莱尔马赫则认为宗教属于"感觉"的领域。虽然信仰与行为均从宗教而来，但宗教本身既不是一套启示的或经理性证实的教义，也不是一种行为体系。

施莱尔马赫从斯宾诺莎、莱布尼兹和康德所得甚多。他认为，在我们的经验中我们可以领悟到这个多层次的变幻无常的世界和一个统一的永恒的原则造成对照。这些对照使我们认识到绝对的永恒的上帝和世界的存在，没有上帝万物皆成浑沌；没有世界万物皆是虚空。绝对者无处不在。所以，上帝存在于宇宙万物之中。他赞成莱布尼兹的主张，认为人是一个小宇宙，是宇宙的反映。和那无限的、绝对的、永恒的相比，人感到自己是有限的、受制约的、暂时的——一句话，不是独立的。这种依存感便是一切宗教的基础。弥合无限与有限的鸿沟，使人与上帝融洽是一切宗教的目的。每一宗教的价值均以达到这一目的的程度而定。所以不应把宗教分为真的和假的，宗教的区别在于达到目的的程度不同。纵观全部历史，宗教的一切发展在某种真确的意义上都是启示，即向人的意识更加充分地显示无处不在的上帝。这样，在人类已

知的宗教中，基督教是最高级的，因为它最充分地完成了一切宗教试图达到的目的。基督教要解决的问题，诸如罪与赦罪，失和与复交，是一切宗教的基本问题。在基督教里，基督的位格是核心要素。基督本身便是有限与无限、暂时与永恒的调和，是神与人的合一。所以他是引领他人与上帝复交的中介人。这样看来，施莱尔马赫的神学思想是强烈地以基督为中心的。像这样联合了暂时与永恒——人与上帝——的生命是永生不灭的。在时间上的永生虽是一种巨大的希望，但真正的永生是生命的质，而不仅仅是时间的延续而已。 488

教义就是这些基本的宗教经验在理智上的自我界说与阐释；但这些解释只有相对的次要的价值。它们发生过变化，或许还要变化。它们不过是亘古不变的真理在时间的变化中表现自己的形态罢了。

照施莱尔马赫看来，人组成家庭，社会和国家，所谓道德是人正当了解这些团体的结果。像这样扩大眼界地来看人在这些关系中的真正地位可以排除自私自利和以自我为中心的思想。道德不是宗教，宗教也不是道德；但宗教辅助与提倡道德，二者不可分割，因为宗教依照基督徒的良知不断提出应该做什么的问题。

施莱尔马赫遭到当时正统派和理性主义者的谴责，前者说他太激进，后者说他太耽于幻想；但没有任何人对十九世纪新教各派的影响有他那么深，有他那么复杂。

康德的体系包含两点明显的困难。它否认理智作用具有使我们获得关于物自体的知识的能力，也未解释心理过程在一切个人那里是怎样必然一致的。在浪漫主义影响下，哲学在弄清这两点困难时进入了理想主义，对这一发展作出贡献的有约翰·哥特利普·费希特(1762—1814)、弗里德里希·威廉·冯·谢林(1775—1854)、贡献最大的是威廉·弗里德里希·黑格尔(1770—1831)。黑格尔是斯图加特地方人，早年在蒂宾根大学求学。从1801年到1807年执教于耶拿大学，但追随者甚少。随后的八年任纽伦堡高

等中学校长。1818年受聘任柏林大学教授，在此期间名声迅速增长，不久便成为当时德国首屈一指的哲学家。1831年正当他声名达到顶峰、最有作为的时候死于霍乱。但他声誉虽高，讲课却枯燥无味，晦涩难懂。

照黑格尔讲，宇宙是绝对——即上帝——通过奋斗努力永无止息的发展过程。绝对即是精神，它按照心合乎逻辑地思维自身时所遵循的规律发展。这些规律总是包含三个阶段：朝一个方向的运动，是为正题；正题前进直至遇到它的对立面或界限，是为反题；但正题与反题不过是同一个绝对的两个方面，二者在一种更高级的联合中统一起来，这是合题。与"理念"相对照，正题，正如其反题一样，是自然界——但在更高级的合题中二者在人里面达到统一，人是精神和物质的统一。既然万有是绝对按照一切思想所遵循的规律的发展过程，所以思想的规律便是事物的规律；我们的思想，只要是真确的，便是绝对者思想的片断，因此它给我们提供关于我们心以外的事物的真确知识，并且在一切心里面都是一样的，因为它是唯一的绝对者思想的一部分。既然我们是绝对为我们所意识到的那些部分，所以有限精神的一个主要责任便是认识自身与绝对的关系——这种认识就是宗教。固然宗教或许像施莱尔马赫所说起源于感觉；但宗教必须成为真正的知识，才能成为真正的宗教。因此一切宗教都追求认识上帝，其中以基督教最完满地实现了这种认识。上帝总是努力启示自身；但这个外化的工作必须遵循那三个必不可少的发展阶段进行。这样，圣父是神圣的统一——这是正题；他在圣子身上将自己客观化——这是反题；圣灵是结合的爱——这是合题。这整个过程就是三位一体。道成肉身也是如此。上帝是正题，他与反题——有限的人类有别，二者在更高级的合题——神人合一中达到统一。后来，一向截然划分神人二性的观点渐被取代，在十九世纪新教神学中神人二性在根本上是统一的这种观念甚为流行，这些都是黑格尔的体系作出的贡献。

黑格尔的合题学说极有广度，独具匠心，影响力强，为他赢得了盛名；他的体系成为当时哲学界最有影响的体系，而且对一般思想界的冲击也很巨大。尽管黑格尔是宗教哲学家，不是神学家，但他的方法对神学的影响甚深。他的见解虽然不久便受到激烈的挑战，但在整个十九世纪下半叶继续吸引了许多诠释家，尤以在英国和美国为甚。

黑格尔的发展学说在费迪南德·克里斯丁安·包尔（1792—1860）的著作中得到重要的应用。包尔从1826年起任蒂宾根大学教授直至去世。他是神学上的新蒂宾根学派创始人，把黑格尔的学说用于《新约》评注学研究。1831年包尔发表了他解释哥林多教会中存在两派的论著，勾勒出其研究的根本特点，这些特点后来又在一系列辉煌的研究中加以发展，赢得了众多的追随者。包尔赞同黑格尔的见解，认为一切历史进程都必须通过正题、反题、合题三个阶段。色姆勒（见边码第483页）早已提出早期教会中存在主张犹太教化的彼得派和保罗派，这两派构成黑格尔的三阶段论的要素。所以，包尔主张基督教创始之初本质上是一种信仰弥赛亚的犹太教，这是众使徒的立场，这是正题。有了正题必有反题，这就是保罗派的基督教。彼得派和保罗派的观点相互斗争直到二世纪以后很久，但合题终于出现，即古代公教会，该教会对彼得和保罗同样尊重，而不知道两人的观点严重对立。

包尔把他对早期教会历史的重新解释用于《新约》各卷写作年代的考证。他认为，《新约》各卷必定会显示出这一发展过程的诸方面的种种偏见，就是说一定各有“倾向性”。他以此作为检验标准，发现只有《罗马书》、《加拉太书》、《哥林多前后书》才是保罗的真作，因为只有这几卷书中可找到这场斗争的痕迹。其余各卷中看不出发生过这场斗争，因此其写作年代必定较晚，这时斗争已被遗忘。《启示录》反映出犹太教化的倾向，故年代较早。1847年包尔用同样的方法研究福音书，发现《马太福音》有犹太教化倾向，所以最先问世；《路加福音》很可能是根据马西昂（见边码第

490

54页)的福音书改写而成；《马可福音》刻意掩盖这场冲突，因而年代较晚；《约翰福音》中不仅看不出两派斗争的迹象，而且暴露出对二世纪下半叶发生的各种争论甚为熟悉。因此，《新约》的大部分写作于二世纪。

包尔的论述赢得许多人支持，也引起不少人反对。这对《新约》的研究最终产生了极有益的效果。这些辩论大大扩展了关于早期教会及有关文献的知识。然而，辩论的结果对包尔自己的学说作出了最好的回答。包尔对基督在早期教会发展中的意义没有足够的认识。在犹太基督教和保罗派基督教之间固然存在重大的区别；但把新生的基督教在理智上的种种反映减少到只有这么一些未免过于简单化。初期教会中还存在着其它细微差别。后来，尤其是关于二世纪的知识的增长以及对当时社会环境了解的加深——这在包尔的时代是不可能做到的，使他关于《新约》大部分写作于二世纪的主张难以相信。它们不属于那个时代和那个时代的观点。

到包尔开始其研究工作时，德国神学界分裂为三大派别，这一分裂持续了一个世纪之久。在一个极端是理性主义者，他们继承了十八世纪末期理性主义的衣钵，其中以亨利希·埃伯哈德·戈特洛布·保罗斯（1761—1851）的影响最大。他得享高寿，从1789年起在耶拿大学任教授，后半生(1811—1844)任海德尔堡大学教授。他反对一切形式的超自然主义，1828年发表的《耶稣传》是这一时期缺乏生气的理性主义的代表作。基督在水面行走，他解释为基督实际上在岸边行走，众门徒透过蒙蒙迷雾观看，自然产生误会。使五千人吃饱一事之所以可能成就，是因为基督慷慨拿出自己仅有的一点食物，唤起了群众中带有较多食物者的慷慨心。基督并未真死，他在坟墓中为地震所惊醒，又回到众门徒中。

在另一个极端是一种最坚定的注重信条的正统派，其著名代表人物是恩斯特·威廉·亨斯滕贝格(1802—1869)。他从1826年起直至去世一直在柏林任教授。他起初受理性主义的影响，后来

一度是虔敬派领袖，到1840年成为维护严格的路德宗正统信仰的急先锋。

在这两个极端之间有所谓“调和”派，该派大体上受施莱尔马赫影响。这一派人也和他一样有热烈的基督徒感情，或许多数人还有过之而无不及；他们也像他一样虔诚献身于有位格的基督，但对《圣经》评注学的研究成果，特别是关于上帝的启示与史实叙述部分，则倾向于接受。 491

这批神学家中影响最大的是约翰·奥古斯特·威廉·尼安德尔(Johann August Wilhelm Neander, 1789—1850)。他原名大卫·门德尔，父母是犹太人，1806年受洗时取名尼安德尔（意为“新人”——译者），以象征他的新生。他在哈雷大学受业于施莱尔马赫，1813年靠这位老师的帮助得在柏林大学任教授，大享盛名，担任该职直迄1850年去世。后来他把注意力转向教会史的研究，写出了许多杰出的专著。1826年发表《基督教和基督教会史》第一卷，以后毕生致力于该书的写作。尼安德尔极善于利用原始资料，他认为教会的历史乃是神性生命之逐渐支配人的生命的进程。神性生命在个人身上表现出来。所以，尼安德尔的著作是一系列优秀人物的传记，它的缺点是过分强调个人的影响，而忽视教会组织或团体的生活。然而，它仍把教会史的研究提高到一个新水平。他以基督徒的童稚之心诚挚待人，毫无矫揉造作之态，在个人交往中对学生的感化甚深，产生的影响意义之大不亚于他的著述。“神学家是由心造成的”，这句话他常挂在口边，足以表现他的品格。在以个人品格影响他人方面，少有人像他那样深广，他受到的爱戴之深也是少见的。

弗里德里希·奥古斯特·戈特洛伊·托路克(1799—1877)具有与尼安德尔相似的人格影响力。他1823年成为柏林大学教授，1826年起直到去世执教于哈雷大学。托路克虽然同情虔敬派的主张，但对当时许多学术评论中的批判性见解并不拒斥。自沃尔弗时代以来理性主义一直在哈雷居于支配地位，在托路克影响下，

福音主义渐占优势，成为该大学十九世纪的特点。他是著名的布道师。他对来自英国和美国的留学生一向很友好。

“调和”派的第三位重要代表是伊萨克·奥古斯特·多尔内(1809—1884)。他从1827年到1832年求学于蒂宾根大学，1834年在该校任教师。后来在德国好几所大学执教，1862年起在柏林大学任教授，直迄1884年去世。他最重要的早期著作是《基督位格教义发展史》(1839)。他的神学思想晚年才完全成熟，系统地表述在《基督教教义体系》(1879—1881)一书中。他认为，神学和哲学确有相似的渊源，但二者都在历史发展过程中表现自身。因此，基督教信仰在基督徒的意识里得到证实，而基督徒的意识反过来又承认《圣经》记载的灵性经验的确实性，基督教信仰在基督教历史的进程中日渐清晰。基督教的中心教义是道成肉身，在道成肉身中，基督——人类的首脑——将上帝是什么启示出来，又将人要成为什么启示出来。多尔内在大不列颠和美国的影响甚大。

492 这个“调和派”由于信仰热烈，又谨慎地部分接受评注学的见解，因此在基督教世界得到相当多的人拥护。然而这种调和的方法终究不能适应十九世纪的思想革命。在德国，该派几个主要领袖一死，又有其它观点出现并占了优势，该派也就烟消云散了。

在德国神学发展中最具划时代意义的著作并不出自上述各派，而是于1835年出自蒂宾根大学一位二十七岁的青年学者的手笔，此人名叫大卫·弗里德里希·施特劳斯(1808—1874)。施特劳斯精通黑格尔哲学，并熟习包尔早期的观点。历史学家兼政治家巴尔托德·乔格·尼布尔(1776—1831)把罗马的早期历史解释为神话，施特劳斯也了解这种办法。他把这些原则应用于基督生平的研究。他并不否认基督在世间的经历许多是可能知道的；但他的事迹如同其它历史事件一样完全是在人力所及的范围以内，我们必须持这种看法。关于福音书的起源，他认为《约翰福音》年代最为久远，历史价值最小。这种看法与他前面的大多数学者，特

别是施莱尔马赫的看法大相径庭。他们认为《约翰福音》历史价值在其它福音书之上。施特劳斯把《马太福音》的价值看得最高，但认为所有福音书都不是目击者的作品。神迹本来不可能发生，但福音书中却比比皆是。一般理性主义者的解释，比如保卢斯的解释（见边码第481页）未免贻笑大方；而像莱马鲁斯那样的极端理性主义者断言神迹是有意欺骗，这又不可能。因此，唯一适当的解释是基督一生普通而自然的事迹被蒙上了神话色彩。那个时代的人盼望一位弥赛亚降临，他将施行神迹；他们期待《旧约》所载预言将要实现；他们具有一些伟大而真实的思想，诸如人类兼有神性与人性，通过与上帝联合就能摆脱死亡等等。他们把这些思想归因于基督，或认为在基督身上人格化了。耶稣确有其人；但《新约》里有种种超人特征的基督基本上由神话创造而成。

施特劳斯的《耶稣传》引起一场大论战。当时德国各派，无论正统派、形形色色的理性主义者还是"调和派"神学家的观点，他一概加以抨击，因此招来严厉的谴责。从那以后，他不得担任神职，生活在痛苦之中。但他的著作把基督生平的研究提高到一个新水平。他对往昔的理性主义者作出了断然的回答。由他开始的这场辩论对宗教的学术研究大有助益。对他的方法的主要批评有两点十分有力。要么基督这个人物的重要特点是教会无意中虚构出来的，要么基督是教会的本源，二者必居其一。如果施特劳斯及支持其基本立场的神学家是对的，那么前一结论就是正确的——但严肃的神学研究发现后一种见解一般说来更为可取。纯粹用解释人类历史的方法来解释基督的生平是不可能构造出一个能长期站得住脚的真正可信的形象的。阿尔伯特·施韦策（1875—1965）在其名著《历史人物耶稣的研究》（1910）中说明了这种势力怎样基本上失败了。 493

十九世纪下半叶的德国，在神学与早期教会史的解释方面潜在影响最大的人物要算阿尔布雷希特·里敕尔（1822—1889）。他是自由主义的先驱，讲求道德价值的神学家。当施莱尔马赫和黑

格尔的观点正在失去吸引力时，里敕尔试图对基督教信仰与由于科学和史学研究的进展而获得的新知识进行护教式的综合。起初他属包尔学派，1857年发表《古代公教会的起源》一书第二版，与该派的主要观点决裂。包尔把黑格尔的哲学应用于教会早期历史的研究，倡言彼得派是正题，保罗派是反题。里敕尔认为这并不足以解释早期教会的发展。早期教会中的确存在分歧，但各派都承认耶稣是主，因而从根本上看统一胜过分歧。而且早期基督教不只是可以分解为两个尖锐对立的派别，而是存在着许多不同见解。基督教降生的世界并不是空空如也，而是一个充满关于宗教、哲学以及各种制度的形形色色的观念的世界。特别在外邦土地上，纯朴的原始基督教真理受到这些观念的影响而发生了深刻变化，结果便是古代公教会的神学与制度的产生。里敕尔提倡充分利用史学考证作为工具来彻底了解原始基督教社团和历史的耶稣。他强调耶稣的中心地位和一世纪教会的特定性质，从而在欧美两洲的新教学者中赢得大批追随者。

1846年里敕尔开始在波恩大学任教。1864年成为格丁根大学教授，以后终生任此职。1870年至1874年间，他在这里发表了其主要神学著作《基督教释罪与复交的教义》。亲自受他教导的弟子不多，但他的著作广为传播，影响甚大。

康德断言道德感是实际的确信的基础，并否认理性知识的绝对性；施莱尔马赫主张宗教意识是信念的基础。里敕尔受这些见解影响甚大。但他认为，施莱尔马赫断言宗教意识具有规范的价值是太侧重个人。真正的宗教意识不是个人的，而是基督教社团，即教会的。宗教意识也不是抽象的思辨的知识的来源，它与显然实际的个人的关系——上帝与这个宗教社团的关系——罪与拯救相关。因此，“自然”神学，即思辨的哲学的神学是没有价值的。诚如亚里士多德所说，哲学可以提出一个“最初因”，但这个最初因远不是一位慈爱的天父。这样一种有关实践的启示只有通过基督才能传达给我们。这启示又是以最初的门徒的宗教意识为媒介

而转达给我们的。所以，《旧约》与《新约》，尤其是《新约》，都具有极高的价值，因为前者揭示了他们的宗教背景，后者记录了他们对基督及其福音的意识。为了弄清《旧约》和《新约》中记载的宗教意识，无须靠灵感说，只须用通常的历史研究方法即可。

里敕尔虽然这样抛弃了形而上学有助于达到基督教真理的观点，却大大利用了哲学家卢道夫·赫尔曼·洛采(1817—1881)所提倡的一种认识论。洛采一方面同意康德的见解，认为物自体不可能被认识，另一方面又断言可以从事物的属性或活动中认识事物。一条铺砖的地面作为人行道为我所认识，而且是真正的认识。耸立在砖缝之间的砂丘，对蚂蚁而言，也许是它们的家。它抽象地是什么，或者它自身是什么，却是我无法认识的。如果从事物的属性中获得的知识是那种影响我的行为的知识，它就是一个“价值判断”。所以，里敕尔认为，对那些在最初的基督教社团中和基督接触过的人来说，基督通过爱向人真正启示上帝是什么，基督是人类的典范，代表上帝对人的道德权威，又是天国的创立者。这样的基督是真正为当时人所认识的；但要问基督是否先在，是否具有神人二性，是否是三位一体中的一位，这些问题都是早期教会的经验所无法回答的，只有形而上学能对它们加以肯定或否定。这种对基督是什么、意味着什么的认识在人心中唤起信仰，这信仰就是通过基督而信赖上帝，热爱上帝。有了这种新态度，构成人与上帝之间障碍的罪便得到赦免与消除，这就是释罪；由此建立的新关系在执行上帝的旨意、过天国的生活的愿望中表现出来，这就是复交。基督徒的生活本质上是社会性的，因此救世主、蒙救赎者、被救赎的社团是不可分割的概念。福音书好像有两个焦点的椭圆：一是释罪和复交，二是天国。里敕尔认为，这些得救的概念在晚近的教会史中没有人比路德表述得更为明白了。

在里敕尔派的知名人物中有威廉·赫尔曼(1846—1922)和阿道夫·冯·哈尔纳克(1851—1930)。赫尔曼在马尔堡任神学教

授，是自由主义神学的主要倡导人之一。对自由主义神学影响最大的要算柏林的哈尔纳克，他的杰作是《信条史》，英译本共七卷，于1894年到1899年出版。另一部著作《基督教的本质》(1901)对高级的自由主义神学作了经典的表述。里敕尔派的精神是热烈的虔诚与对真理的献身，十九世纪末二十世纪初在德国、英国、美国风行一时。

然而在十九世纪九十年代，里敕尔派的观点受到"宗教历史"学派的挑战。该派把基督教置于古代近东其它宗教的环境中，将历史方法普遍化，用于宗教的研究。里敕尔在追溯基督教教义的历史发展方面作出了有说服力的贡献，该派则试图把它用于研究基督教本身的起源，指责里敕尔偏狭，没有完全遵循自己的方法。"宗教历史"学派的最负盛名的倡导者是恩斯特·特劳赤（1865—1923）。他的史学著作，尤其是《基督教会的社会宝训》(1912)才气焕发。但宗教历史学派的相对论促成了自由主义神学的危机。

495

第十三章

十九世纪的英国新教

十九世纪初，英国的宗教生活为福音奋兴运动造成的灵性觉醒所左右，许多人在运动中脱离了国教会（见边码第463页）。在国教会内部，奋兴热情以福音派为代表，该派在十九世纪时演变为低教会派，与高教会派对立。像循道派一样，福音派也非常注意实际工作和传教活动（见边码第470页）。安立甘宗福音派在教会事务中的重要性日益增长，1815年获得第一个主教管区，到十九世纪中叶已成为国教会内的主要派别，在平信徒中势力很大。但十九世纪又出现一个新的自由主义的宽和教会派运动，同时高

教会派传统也有复兴。

宽和教会派运动的兴起是出于对当时的神学信条的不满。十九世纪初，国教会内各派在理智上仍以十八世纪相当偏狭的讨论为基础。人们仍用理性主义观点来看待神学，认为神学是一套能用理性加以论证的体系，或是一套权威的启示的体系，或是二者的结合。然而，一些新的理智力量正在蠢蠢欲动。英国诗歌在十九世纪初大放异彩。浪漫主义也像在德国一样（见边码第484页）影响强烈，并已开始创造出一种与上一个世纪截然不同的理智气氛。众所周知，沃尔特·司各脱爵士的小说就是这种新观点的说明。主要由于循道宗的奋兴运动，一种新的人道主义正在发展，后来多方面地表现在各种社会改革运动中。这种种倾向必然对神学思想和宗教理想产生影响。

496 在十九世纪前二十五年，英国宗教思想中最能激发人心的力量是塞缪尔·泰勒·柯尔律治(1772—1834)的思想。他是杰出的诗人、文学评论家、哲学家。早年同情新柏拉图主义，1798年和1799年留学德国时，不仅结识了德国的文学大师们，而且熟悉了康德、费希特、谢林等人的思想以及一种在当时的英国基本上不为人知的哲学观点。科尔律治没有提出一个完满的体系。他最重要的论著是1825年发表的《沉思之助》。与培利的理性主义主张相对立。他坚持“理性”与“知性”有区别，认为理性是一种直观的知觉能力，一种“内心的识见”，人藉以直接领悟宗教真理。这种“道德的理性”以“良知”为伴，而良知是一道无条件的命令，道德的理性又以道德律、一位制定道德律的神与来世为先决条件。因此，宗教的确实性不以外在的证据而以宗教意识为基础。科尔律治在大多数方面是宽和教会派思想方式的先驱；但他强调教会是神圣的组织，高于任何“由法律建立的”机构，这又为高教会派预备了道路。

科尔律治在宗教领域的工作为托马斯·阿诺德(1795—1842)所继承。阿诺德1828年出任拉格比公学校长，成绩卓著。他具有

深刻而纯朴的基督教信仰，对学生的帮助甚大，他的见解与赫尔德（见边码第486页）的很相似。《圣经》是文学，应以各卷写作时代的观点去理解，但其中的神圣真理深入人心。

1829年亨利·哈特·米尔曼发表《犹太人的历史》，用考证的方法研究《旧约》，在一定程度上推进了《圣经》评注学的发展。米尔曼自1849年起任伦敦圣保罗教堂首席牧师。他最有价值的著作为《拉丁基督教史》(1855)。

约翰·弗里德里克·丹尼森·莫里斯(1805—1872)对宽和教会派的传播贡献甚大，但不愿被认为属于该派。他的父亲是一位论派牧师，他本人却遵奉国教，在伦敦的盖伊医院任牧师。1840年被任命为英王学院教授，1853年因见解不合而被解除教职。次年，他创办了工人学院，推动了一场基督教社会主义运动的发起。1866年他受任为剑桥大学教授。在莫里斯看来，基督是全人类的首脑，任何人都不受上帝咀咒，大家都是他的儿女，人只要承认这种儿女的地位并因此自然产生对上帝的孝顺之爱和侍奉之心，便可与上帝复交，无须借助其它手段。很可能一切人最终都将回归上帝家中，没有人会永远迷途在外。

弗里德里克·威廉·罗伯逊(1816—1853)的神学思想与莫里斯的相差无几，但他主要是一位大布道家。他受教育期间受福音派影响，后经过一段时期的彻底怀疑而达到宽和教会派的立场。从1847年起在布赖顿任牧师，但不幸早逝。上一个世纪，在大西洋两岸的英语讲道中，以他的讲道影响最为深远。他认为，灵性的真理必须用灵性加以洞悉，不必用理智去论证。基督人性的崇高证明并引领人相信他的神性。

497

在宽和教会派观点的传播方面作出重大贡献的还有埃弗斯利的教区长、小说家查理·金斯利(1819—1875)和丁尼生勋爵艾尔弗雷德(1809—1875)，后者1850年出版的《悼念》，是一部彻底宣扬宽和教会派观点的诗集。与这两人贡献相当的有威斯特敏斯特的首席牧师阿瑟·彭林·斯坦利(1815—1881)和坎特伯雷首席牧

师弗里德里克·威廉·法拉尔(1831—1903)。1860年一批牛津大学的学者出版了《评注集》，试图以当代科学和史学考证的观点来描述基督教。1862年纳塔尔主教约翰·威廉·科伦索(1814—1883)因发表对摩西五经的批评文章而受审，这两件事激起了一场大骚动。另有三位剑桥大学学者对《圣经》的学术研究作出了重大贡献。他们是：布鲁克·福斯·韦斯科特(1825—1901)、约瑟夫·巴伯·莱特富特(1828—1889)和芬顿·约翰·安东尼·霍特(1828—1892)。韦斯科特和霍特经过近三十年的潜心研究，于1881年发表希腊文《新约》评注本，该书成为标准版本。然而，所谓宽和教会派运动严格说来从未自成一派。参加运动的人虽不多，但对英国宗教思想的影响甚广。

这一时期，在英国国教会内部兴起了一种意义极为重大、高度虔诚与自觉的运动：牛津运动，又称书册派运动，安立甘公教派即由此产生。运动赋与已有些衰败的高教会派传统以新的生命，把它引向新的方向。十九世纪第二个二十五年初期，国教会的特权受到几次重大侵犯。1828年，宗教考查法(见边码第 417 页)和自治市条例被废除。1829年，罗马天主教徒获得了担任众议员和大多数公职的资格。1830年法国发生七月革命，激发了英国改革国会代表制度的要求，经过激烈的斗争，改革派于1832年获胜，使权力基本上从土地贵族手中转移到中等阶级手中，从而增强了不从国教派的势力。对许多保守的教会人士而言，似乎教会与国家的基础正在被抽掉。他们因此提出了教会的性质究竟是什么这一问题。教会从本质上看是一个不可更改的神圣机构，还是一个像宗教改革运动以来经常发生的那样可由政府的法令随意改变的组织？他们的回答所采取的形式基本上是由浪漫主义对古代和中世纪的兴趣的复兴所决定的。

在这些争论进行期间，有几个年轻的教会人士——多数与牛津大学奥里尔学院有关，为形势所引导，一步步走向了发起通常所谓的“牛津运动”。理查·赫里尔·弗劳德(1803—1836)虽然短

498 寿，但他在世时或许是这批人中影响最大的一位。在他看来，真理在教会掌握之中，但早期教会遗留下来的这些真理的要素被宗教改革家们抛弃了。他认为禁食、神职人员独身、尊重圣徒与“公教会各种习俗”的恢复刻不容缓。约翰·亨利·纽曼(1801—1890)极有讲道才能，智能也高，和弗劳德交往甚密。他早年受福音派教育，但后来渐渐同情弗劳德的看法。奥里尔派的第三个著名人物是约翰·基布尔(1792—1866)。他的祖先是不矢忠派，他当时已因于1827年发表的十九世纪最受欢迎的宗教诗集《基督周年》而闻名遐迩。有一位剑桥大学学者休·詹姆斯·罗斯(1795—1838)衷心同情该派观点，他于1832年创办《不列颠杂志》以促进对教会的神圣权威与本质的不可改变性的信仰。这些人都认为近来政治事件的发展趋势甚为险恶。1833年7月14日，基布尔在牛津发表题为《举国背叛》的讲道，通常被认为是牛津运动的正式开始。同年9月他拟出自己及其同人共同拥护的原则。得救之道是通过圣餐中领受基督的体与血，圣餐只有由使徒统绪的继承者施行才算有效。教会必须珍视的是在各方面都恢复最初几世纪未发生分裂时的纯洁性。

同月，纽曼开始刊行著名的《时代书册》，该派发起的这场运动因此被称为“书册运动”。到1835年，他们争取到爱德华·波维里埃·皮由兹(1800—1882)的支持，他的地位仅次于纽曼，在后者背教加入天主教会后成为运动的领导人。皮由兹热心而虔诚，最后成为安立甘公教运动的领袖，该运动一般人称为“皮由兹主义”——但他本人认为这不过是原始基督教的复兴。

这类书册共计九十种，其中二十三种出自纽曼手笔。其余的为基布尔、皮由兹、弗劳德等人所撰写。纽曼认为，英国国教会在新教与罗马教会之间采取一条中间路线，最合中庸之道；但后来书册的撰写人越来越强调那些通常被认为是罗马教会特点的教义与习俗——尽管它们无疑起源于古代教会。例如，皮由兹主张洗礼具有使人重生的效能，强调圣餐的献祭性质。还有人提倡认

罪，主张《圣经》的使用与宗教真理的宣讲必须审慎。纽曼1841年发表的第十九种书册引起极大的争论。他主张《三十九条信纲》的意图无非是宣扬公教信仰，与真正的罗马天主教信仰，甚至与特兰托公会议规定的天主教信仰并不冲突。这种解释，很少有学者和教会人士能够接受，于是牛津主教下令禁止书册继续刊行。

当第九十种书册出版时，纽曼的影响达到顶峰。有数百名教牧人员成为安立甘公教运动的追随者。但纽曼本人却对英国国教会是否为真正的公教会产生怀疑，于1845年10月9日归顺罗马。跟着他加入罗马天主教会的教牧人员和平信徒有几百人之多，其中最著名的是亨利·爱德华·曼宁(1808—1892)，他于1851年改奉天主教，1875年被任命为枢机主教。1850年，教皇庇护九世在英格兰重新设立罗马天主教会主教区，群情为之鼎沸。曼宁不像纽曼那样一向稳健，他激烈维护教皇的权力要求，而纽曼虽是英格兰天主教徒中最杰出的人物，却直到1879年才被任命为枢机主教。 499

这些人之皈依罗马天主教结束了这场牛津运动，但由运动中产生的安立甘公教派在皮由兹的领导下不仅渡过了难关，而且迅速成熟，成为国教会中一个重要宗派。他们对教义的修改得到承认，于是致力于礼仪的“丰富”，要把一些为新教所废除的习俗引进国教会。这些改革虽遭到公众和法律的大力反对，但重仪派希望进行的改革却大都实现了。如果看不到安立甘公教运动的深刻宗教热忱，那么对它的任何评价都将是不正确的。它不仅将新鲜的公教所注重的各点引起了国教会的崇拜仪式和神学思想，而且表现出对贫苦大众、受忽视者以及不属于任何教会的人的真正关心。它为国教会之重新掌握下层阶层作出了巨大贡献。1860年英国教会联合会成立，它的宗旨是维护高教会派的信仰与仪式，扩大国教会内这一意义重大的觉醒运动的影响。

爱尔兰属新教的国教会一直处于异常状态，因为其信徒只占人口的少数，却受到政府的支持。1869年它的国教地位被取消，

但日常活动并未因此受多大干扰。

十九世纪的特点是各不从国教派势力的稳步发展及其教会团体的不断增加，其中福音派影响强大。很可能在该世纪初年，积极活动的不从国教派的人数即已超过进堂安立甘宗教徒。例如，循道宗虽因分裂而丧失了一些小派别，但自1800年至1860年人数仍增加了三倍。其它较大的发展中的不从国教团体有公理宗和浸礼宗，而贵格派和一位论派仍是势力弱小的少数派，长老宗主要由于从苏格兰迁来大批移民而得到复兴。不从国教派的势力在中等阶级中。该派出了许多能力甚高的布道家，也出了些学者和社会工作者，但在学术和对教外人士的工作方面，不如国教会突出。

500 在英格兰的生活中具有重要意义的是对不从国教者的种种限制的逐步减少。1813年惩治否认三位一体论者的法令被废除，一位论派因此得到解脱。1828年取消了宗教考查法和自治市条例。自1836年起准许在奉行不从国教派礼仪的地方举行婚礼。1868年免除了不从国教者为国教会的利益而纳税的负担。1871年，在牛津、剑桥、达勒姆三所大学除保留对攻读神学学位的学生的宗教考查外，其余宗教考查一概被取消。从1880年起，允许在教堂墓地举行不从国教派的葬礼。

十九世纪下半叶兴起了所谓“第二次福音大觉醒运动”，不从国教派从中得益匪浅，这一运动的主要特点表现在美国福音派布道家德怀特·L·穆迪(1837—1899)的活动中。安立甘宗福音派也从这些后期的觉醒运动中得到好处；该派在米尔德梅和凯齐克的活动中心对运动作出了贡献。

不从国教派在十九世纪不仅势力有所扩张，而且增加了一些新的教会团体。有三种运动特别重要。爱德华·欧文(1792—1834)是伦敦苏格兰长老会牧师，善言辞，具有神秘主义倾向。1828年他开始相信，如果人有足够的信仰，使徒时代的种种“奇恩”便可以重新获得。他虽不认为自己得到了这些奇恩，却于1830年相信他的希望在其他人身上实现了。1832年他被解除牧师职。此后不

久，他认为有六人由预言立为使徒，1835年使徒人数按同样方式增至十二位。这个团体因此称作使徒公教会。1842年，该教会采用了一种复杂的礼仪。众使徒被认为是圣灵的喉舌。他们长久盼望基督即将复临，但1901年连最后一位使徒也去世了。这个教会传播到了德国和美国。

十九世纪初，国教会的灵性生活贫乏，第二种运动即是从对这种状况的反动中产生的。在爱尔兰和英格兰西部出现了一些成员以“弟兄”相称的小组，声称信仰和基督徒的爱是团结他们的唯一纽带，这些小组因约翰·纳尔逊·达比(1800—1882)的努力而大有发展。达比原为爱尔兰国教会(圣公会)牧师，在普利茅斯附近任职，因此该派被称为“普利茅斯弟兄会。”他们认为，一切信徒皆有教牧人员职能，所以否认有设立正式牧师的必要。他们也不承认信经，认为圣灵指引全体真正的信徒，使他们以使徒为榜样在信仰与崇拜中团结一致。这些“弟兄们”虽然公开声称反对一切宗派主义，但很快即发现不得不采取团体的惩戒行动，并把信徒至少分为六组。达比是个不知疲倦的宣传家，通过他的努力，“弟兄会”移植到了瑞士、法国、德国、加拿大和美国。著名的信徒有乔治·米勒(1805—1898)，他认为他在布里斯托尔创办的几所极出色的孤儿院，主要是靠祈祷的直接应验来维持的；还有一位是塞缪尔·普里多·特里格列斯(1813—1875)，是研究《新约》希腊文原本的知名学者。

501

这些新成立的组织中最重要的是救世军。它的创始人叫威廉·布思(1812—1912)，原为循道会新团契的牧师，先在加的夫开展奋兴工作，取得成功后于1864年在伦敦着手同样的工作。由于他的努力，1878年发展起一个军队形式的组织，该组织要求其成员像军人般服从，1880年定名为救世军。它一向脚踏实地从事慈善工作，并在街头宣传福音。1890年布思发表《在最黑暗的英国与出路》，此后慈善事业有了大规模发展。救世军尽管是个独裁的军队形式的组织，但在很多方面仍是一个教会。它虽然有

时失之于办事武断，不免遭人指责，但它为身心有缺陷者和罪犯做了大量的慈善工作，发展到一切操英语的国家，而且在法国、德国、瑞士、意大利、斯堪的纳维亚诸国以及东方也有它的组织。

十九世纪下半叶，英格兰各宗派各传统的基督徒对当时严重的社会问题更加关注。福音派早就致力于慈善事业和社会改革运动，像莫里斯和金斯莱这样的教会人士在该世纪中叶首倡基督教社会主义运动。到世纪末时，可以感觉到对社会正义的关心更为广泛，直接面对社会问题。在安立甘宗内，1889年成立了基督教社会同盟，领导人为韦斯特主教。亨利·斯科特·霍兰（1847—1918）和查理·戈尔（1853—1932）。这个同盟具有强烈的安立甘公教派色彩，试图将基督教的道德真理应用于解决社会与经济难题。在不从国教派中，对社会问题的关心特别表现在争取自由的政治活动方面。“不从国教者的良心”成了英格兰生活中一股不可忽视的力量，其杰出的代言人是伯明翰属公理宗的罗伯特·威廉·戴尔（1829—1895）和伦敦西区属循道宗的休·普赖斯·休斯（1847—1902）。

苏格兰的情况和英格兰一样，十九世纪初出现了灵性觉醒运动。正如在英格兰那样，对法国革命的反动、浪漫主义的兴起以及对十八世纪理性主义的普遍反感为特威德河以北的福音奋兴运动预备了道路。觉醒运动的早期领袖为罗伯特·霍尔丹（1764—1842）与詹姆斯·亚历山大·霍尔丹（1768—1851），二人皆为平信徒，积极宣传福音，组织会社，进一步促进了奋兴运动。1815年以后，福音派最突出的人物是托马斯·查尔默斯（1780—1847），是年他出任格拉斯哥的牧师，任职期间成绩卓著。他是著名的布道家、社会改革家、数学家、神学教师，同时擅长教会行政管理。由于他的领导，又因时代精神的改变，福音派的势力迅速增长。

502 在他的指导下，在苏格兰发起了一场伟大的运动，以适应不断增长的人口的需要，结果到1841年，由群众捐款修建的新教堂达二百二十座。牧师推举权这个老问题仍然是激烈争论的焦点。1834

年势力日益强大的福音派促使苏格兰长老会总会通过一项“否决”法，规定受推举的长老若遭到大多数堂区会众的反对则不得举行授职礼。这个规定不久便引起法律上的纠纷。法院认为总会越权。后来总会求助于国会，也遭拒绝。因此，1843年在查尔默斯带领下约有四百名牧师正式退出国教会，成立了苏格兰自由长老会。这些牧师放弃了自己的教区和薪俸，须得重新任命职务和安排生活，但这个新成立的教会有足够的热心和牺牲精神来完成这一任务。大体而论，这是福音派脱离“温和派”——该派虽已有相当大改变，但热情仍较低，灵性生活也较冷落。在这次分裂中，有三分之一的信徒，而且是最活跃的分子，脱离了国教会。然而，脱离者的榜样最终反而刺激了国教会内热情的苏醒。1874年，引起这场分裂的牧师推举权被取消。

无论是在国教会中，还是在不从国教派中，英国福音主义的活力在十九世纪新教传教活动的大发展上反映出来。操英语的国家的福音派在十八世纪末的新教传教事业中起了带头作用，并在整个新教传教事业的“伟大的世纪”① 保持了这一地位。十九世纪新教国外传教事业的迅速发展把新教传播到地球上几乎所有的国家，使新教真正成为世界范围的宗教。这场传教运动以大不列颠为中心，美国紧随其后。运动开始于十八世纪末，前面已有叙述（见边码第 471 页）；在整个十九世纪，传教的范围稳步扩大，工作也日益复杂，形形色色的传教机构不断组织起来。

新教传教运动以一批传教事业上的著名先驱人物为首，他们以近代传教事业的先锋威廉·凯里为榜样。英国传教士特别到英帝国提出领土要求的那些地区工作，不过也有例外。安立甘宗福

① 这一名词因最重要的传教史家肯尼斯·斯科特·赖德烈的倡用而广为流行。他在其十卷本巨著《基督教发展史》(纽约，1937—1945年)中用三卷的篇幅来叙述1815年以前的发展，然后用三卷叙述1815年至1914年的发展，后一时期他称之为“伟大的世纪”。

音派的亨利·马丁(1781—1812)在印度传教不遗余力，终因劳累过度而早逝。苏格兰国教会的第一个国外传教士是亚历山大·达夫(1806—1878)，他尤其致力于教育工作，以求吸引印度的有文化的各阶层。另一位安立甘宗福音派传教士塞缪尔·马斯登 503 (1764—1838)在澳大利亚，新西兰及太平洋一些岛屿上传教四十余年。在非洲，苏格兰人罗伯特·莫法特(1795—1883)和戴维·利文斯通(1813—1873)受伦敦会的派遣把福音带到了南非。1807年伦敦会又派遣罗伯特·马礼逊(1782—1834)到中国，他是第一个到中国的新教传教士。这些先驱人物虽然勇气十足，但最初成效似乎不大—他们的任务是打开门户，建立学校和总堂，尤其重要的是翻译《圣经》。但他们所到之处，成百上千的传教士接踵而至。随着十九世纪的推移，又有一些国家——日本、朝鲜、菲律宾对新教传教事业敞开了门户。在所有这些国家，传教士们不仅带来了福音，而且介绍了西方的文学与教育方法、现代医学知识和医院以及改良农业与林业的技术。各宗派的传教组织欣欣向荣，发展成为拥有众多而复杂的人员的庞大机构。此外还有超宗教的所谓“信仰差会”，例如1865年由詹姆斯·赫德森·泰勒(1832—1905，中文名戴德生——译者)创立的中华内地会。到十九世纪末，在一个个过去没有新教的地区出现了新教组织，其人数虽少，意义却很重大。尤其是在印度和中国，这些人数很少的新教社团成为促进文化的急速变迁的一个重要因素。这些传教活动改变了世界的宗教地图，将英语国家的福音主义的影响扩展到世界各地。通过这次传教运动的推动，在非基督教地区建立了所谓“子教会”，为土著教会奠定了基础。

第十四章

十九世纪欧洲大陆的新教

十九世纪欧洲大陆新教意义最重大的发展或许是德国的基督教思想运动，这一点前面已讨论过。但教会生活中还有一些重要的倾向，这是因为十九世纪在相当大程度上跨越教派和民族界线的生活浪潮席卷了欧洲大陆的各基督教会。这个十九世纪的觉醒运动包含许多方面。在该世纪初，特别重要的是“信仰复兴”(Réveil)，即很像早先的那些觉醒运动的福音主义和虔敬主义潮流的出现。但除了这种奋兴外，还可以区别出重新强调浪漫主义、圣礼、信仰诸因素的各种运动。因此，十九世纪觉醒运动的诸方面可以被称做低教会派、宽和教会派、高教会派以及正统派。 504

在德国，觉醒运动开始于拿破仑占领时期，其发祥地是中部的普鲁士邦。柏林三一教堂牧师、神学家施莱尔马赫引导人们发现了基督教传统中长期被湮没的深意。十九世纪二十年代和三十年代，一种更具有虔敬主义精神的运动影响日益增强，这一运动以亨斯滕贝格主编的《福音教会报》为先锋。亨斯滕贝格（见边码第490页）坚决主张《圣经》绝无谬误，鼓吹基督教与德国政治上保守的封建派结盟。这场觉醒运动中还有一种极其注重信条的潮流。这一潮流部分地是对1817年的普鲁士教会联合法令的反动，按该法令，路德宗和归正宗教会在国王弗里德里希·威廉三世(1797—1840)的策动下进行了合并。在德国其它邦也出现了类似的合并。但顽固的路德宗正统派对加尔文宗极其仇视，拒绝成为这种联合教会的一部分。这些“老路德派”遭到相当严重的迫害，1840年以前甚至不许他们移居他乡。当他们获准离境时，其中许

多人移居美国，组成像布法罗会议、密苏里会议这样的保守的路德宗教会。然而，这种强烈注重信条的倾向不仅在老路德派中可以见到。约1840年，亨斯滕贝格本人脱离了虔敬主义运动，成为严格的路德宗正统教义的维护者，同时还有许多人具有相似的倾向 与这种注重信条的倾向志同道合的是一种高教会派运动，核心人物是巴伐利亚的威廉·洛希(1808—1872)和梅克伦堡的泰奥多·克莱福德(1810—1895)。这些"新路德派"力求强调上帝的救恩客观地通过各民族、各种制度传递下来，并试图复兴古代的礼仪传统。

由这些觉醒潮流而释放出来的活力在"国内传教事业"中找到了表现的方法，这就是大量的福音传道活动和慈善工作的开展，这令人想起虔敬主义兴起之初在哈雷的那些活动。在虔敬主义薰陶下长大成人的约翰·辛利希·威希恩(1808—1881)于1833年为贫苦儿童建立了一所养育院。以后他发挥自己杰出的组织才能，建立了一个由数百个机构组成的遍布各地的巨大工作网，以帮助海员、失业者、囚犯和无人照管的儿童。尤其重要的是，通过主日学，城市布道，寄宿所以及散发书籍等来影响群众。许多平信徒被吸收参加了这一运动，并建立了一些女执事的团体。国内传教事业尽管虔敬主义特征显著，但仍得到受各种觉醒潮流影响的新教徒的支持。甚至在归正宗传统仍旧是一股重要势力的南德和下莱因地区也得到有力的响应。

505 觉醒运动也渗透入斯堪的纳维亚的新教。在丹麦，对奋兴运动的各个方面的响应激发起一个真正的创造时期。虔敬派注重的各点及其"国内传教事业"受到欢迎，被引进了路德宗国教会。有一种与浪漫主义特色更接近、更有"宽和教会派"精神的倾向以J. P. 米恩斯特(1775—1854)主教为代表，他是宫廷布道师、神学教授、丹麦教会的首主教。高教会派这方面的代表人物是尼柯莱·弗里德里希·塞维林·格伦特维(1788—1872)，他以使徒信经为坚实的基础，强调教会的活的传统与圣事的中心地位。这一创造

时期产生出的人物之一是克尔恺郭尔(1813—1855)，他对他所认识的基督教作出了强烈的反应。克尔恺郭尔强调基督教信仰的似非而是的与存在主义的方面，虽对他那个时代的人没有产生多大影响，但在二十世纪时却为人们所重新发现。

在挪威，对觉醒运动的虔敬主义方面感觉尤深。平信徒巡回福音传教士汉斯·尼尔森·豪盖(1771—1824)抨击国教会冷冷清清，因此而被关押近十年。后来，他所激发起来的运动由于吉思尔·约翰逊(1822—1894)的努力与国教会发生了较密切的关系。在这位克里斯蒂娜大学神学教授的著作中明显表现出对信条和教牧人员两方面都甚为重视。在瑞典，奋兴运动也有形形色色的表现，但隆德的牧师亨利·夏涛(1757—1825)的影响特别重要。他原先受摩拉维亚弟兄会影响，后来倾向于高教会派并注重圣事，强调教会传统源远流长，基督真正临在圣餐之中。

在欧洲大陆的各归正宗教会中，也可以强烈感觉到十九世纪新教觉醒运动的影响。十八世纪后期，理性主义对瑞士、法国、荷兰的加尔文宗教会的冲击甚大。奋兴运动的起源可以部分地追溯到苏格兰的福音运动，因为1816年罗伯特·霍尔丹帮助在法国和瑞士法语区发起一场觉醒运动。皈依这一运动的一位著名人物是H.A.塞萨尔·马兰（1787—1864)，他后来成了重要的巡回福音布道师，还写了不少圣诗。在荷兰，奋兴运动的重要人物之一是皈依基督教的犹太人艾萨克·德·科斯塔(1798—1860)。就像在英国那样，从觉醒的潮流中出现了许多志愿会社，从事福音传道、国外传教和慈善工作。在这些地方，奋兴运动的倡导者们受到具有理性主义倾向的教会领袖的反对而掌不了实权。在荷兰，理性主义和觉醒运动间的紧张关系以导致分裂的科克事件为代表。青年牧师亨德里克·德·柯克(1801—1842)拥护极端的加尔文主义，谨守多尔德会议决议。1834年当科克被免职时，一些地方教会会众建立了基督教归正会。不过，仍有许多福音派留在国教会内。在瑞士，在人称“法国新教的施莱尔马赫”的亚历山大·

506

维内(1797—1847)的带领下也发生了分裂。维内起初感到奋兴运动不成熟，对它反感，但被较稳健的福音派观点和浪漫主义潮流所吸引，并对理性主义者的竭力压制福音派感到不安，因而采纳了奋兴运动的立场，直言不讳地鼓吹教会与政府分离。1845年，他带领包括多数牧师和洛桑学院大多数神学教授在内的一批人脱离国教会，建立了沃州自由教会。

欧洲大陆的教会在觉醒潮流的激励下对十九世纪的新教传教运动作出了巨大贡献。为了把奋兴运动激发起来的活力引导向传教事业，建立了许多传教机构。巴塞尔会成立于1815年；丹麦路德会成立于1821年；柏林宣教会和巴黎宣教会成立于1824年；礼贤会成立于1828年；莱比锡福音信义会和北德宣教会成立于1836年。这些仅仅是派遣传教士到国外的数以百计的传教机构中较为引人注目的。欧洲大陆的新教传教士在荷属东印度群岛特别活跃，后来东印度群岛发展成为远东新教徒最为集中的区域，他们在南非传教也很积极。

十九世纪后期，在有些地区提倡对基督教的社会意义的解释。当时世界上最大的新教教会普鲁士的福音联合教会在管理上在很多方面是保守的，维护国家利益的，同时“国内传教”热情也冷落下来，仅剩下一个有组织的慈善事业网。1874年阿道夫·施特克尔(1835—1909)来到柏林担任宫廷布道师。他的观点和容克的一致，轻视开明的议会制度，但十分担心工人群众受社会主义和现世主义势力影响而疏远教会。他鼓吹劳动立法和社会保险，不幸的是他的主张中混杂有反犹主义成分。但他太热心政治，以致不能理解保守的路德派关于属灵领域和政治领域应分开的主张，并因此失去教职。弗里德里希·瑙曼(1860—1919)宣扬一种中产阶级的较自由主义的社会基督教信息，但他也发现这种社会伦理所产生的政治后果是难于为路德派所接受的，因而辞去牧师职务。同时，像哈尔纳克、赫尔曼(见边码第494页)这样的自由派神学家则鼓吹一种本质上带学术性的“社会福音”运动。

社会基督教在归正宗教会中找到了生长的沃土。该运动的著名领袖是莱昂哈德·拉加兹(1868—1945)和赫尔曼·库特，前者提倡和平主义、合作社、民众学校和移民，后者著有《他们必须》，用神学来解释社会主义，对英美两国的社会基督教的发展产生了影响。虽然大部分基督徒对社会问题的兴趣从没有发展到社会基督教运动领袖们所希望的程度，但新教面对社会问题的方法仍起了重大的变化，从此以后狭隘的个人主义的思想方法受到了持久的挑战。

507

第十五章

十九世纪的美国新教

在大不列颠和欧洲大陆，十九世纪的新教历史以福音觉醒运动开始，美国在同一时期的宗教状况也是如此。在美国，虔敬派、福音派与低教会派的奋兴潮流在教会生活中大体上占了优势。尽管有一些迹象使人联想起英国和欧洲大陆奋兴运动的其它方面，并且有些教派抵制奋兴潮流，但总的来看，一种以注重拯救灵魂为特点的福音派基督教信仰观念在美国新教中起了主导作用。奋兴运动以具有虔敬派和福音派传统的人物为首，认为进入基督徒生活的正常方式是一种有意识的，并常常是感情上的皈依。当时内部的情况是：革命期间教会生活处于低潮，新世纪开始时只有百分之十的人口是教会成员。在这种情况下需要觉醒显得更为迫切。而外部情况——半个世纪内这个国家的领土扩展约三倍，人口增加约五倍——则促使基督教会把注意力集中于争取群众皈依。

十八世纪末，一股强劲的宗教兴趣的再复苏席卷整个美国。

在新英格兰，有被称做“第二次大觉醒运动”的最初征兆早在1792年就出现了 到1800年时，奋兴运动达到高潮。公理宗的领袖们决意不让导致原先的大觉醒运动衰退的一些过激作法重演。因此，公理宗各教会的奋兴运动较有节制，不越出正常的教会生活范围。著名的领袖有才气焕发的耶鲁大学校长蒂莫西·德怀特(1752—1817)以及他培养来继承奋兴工作的两位门人：公理宗布道家莱曼·比彻尔(1775—1863)、耶鲁大学神学家纳撒尼尔·W·泰勒(1786—1858)。觉醒运动决不仅限于公理宗教会，因为浸礼宗在运动造成的环境中欣欣向荣，在新英格兰寻求一个较稳固的立足点的循道宗也大量采用了奋兴运动的作法。

508

觉醒的浪潮也达到了大西洋沿岸中段各州、南部以及边疆地区。东部人在把奋兴运动向西部扩展中尽到了自己的责任。1801年，康涅狄格州公理宗协会和长老宗总会订立“联合计划”，把边疆地区的这两个教派实际上合而为一。不久，新英格兰其它公理宗联合会也加入了这一计划，建立起许多“长老—公理派”教会，尤以在纽约和俄亥俄为多。但西部人常常对东部奋兴运动的有节制、对强调教牧人员必须有学识感到不耐烦。因此，在田纳西和肯塔基这两个边疆州出现了觉醒运动最感人最壮观的场面。1800年在这里开始举行“野外奋兴会”，特别在初期，与会者常情不自禁地狂喊喧闹，浑身震颤。但从全体来看，在这场绵延数十年有盛有衰的新奋兴运动中这些过度兴奋的现象不如在十八世纪觉醒运动中多。奋兴运动的影响明显表现在“不信基督教者”的减少，边疆地区道德水准的提高以及浸礼宗、循道宗、长老宗教会的稳步发展上。

觉醒运动造就了一位人物，在他漫长的生涯中成为奋兴运动的杰出倡导者，此人便是纽约州北部地区的青年律师查理·格兰迪森·芬尼(1792—1875)。他于1821年皈依基督教，立即开始旅行布道。他尽管没有受过大学教育和正规神学训练，仍被长老会按立为牧师。不久，在他热情而激烈的讲道激励下，爆发了大奋

兴活动。他把奋兴方法整理成井然有序的形式，后被称为"新办法"。这些办法其实并不新，例如"不定时的"礼拜仪式，"延长的"聚会，使用粗俗的口语，在祈祷和讲道时特别指出个人的姓名，研讨会，"焦虑凳"等都早已有之。把它们组合成一个系统以获得效果，新特色就在于此。尽管有些人为边疆地区和用"新办法"宣传福音的感情主义担忧，出来反对芬尼，但他不久后仍然进入了东部诸城市。他的经受了考验的办法得到广泛的承认和仿效。十九世纪四十年代奋兴活动的激烈程度和次数都有所下降，但在1857年至1858年又再次爆发，逐渐加强，发展为一场全国性的运动，争取到千千万万人加入教会。奋兴运动史上这一高峰时期的特色是，常在不同寻常的时候举行每日祈祷会以及由平信徒担任领导。

同时，从十九世纪初开始，奋兴运动激发出的活力，通过一个稳步扩大的志愿协会网而被引导向福音主义的各种事业。这种组织开始时通常是地方性的，后来联合为州级的协会，最后合并成庞大的全国性协会。这些志愿协会从事国内或国外传教工作时，常常遵循宗派路线。例如，有一批威廉学院的学生在塞缪尔·J·米尔斯(1783—1818)的带领下，向公理会领导提出他们愿意前往印度传教，这事促成了1810年美国国外传教理事会的成立。该理事会基本上属公理宗，不过长老宗和归正宗有一段时期曾给予过支持。1812年理事会派遣首批五位传教士前往印度。在途中有两人，即艾多奈拉姆·贾德森(1788—1850)和卢瑟·赖斯(1783—1836)得出结论，认为信徒要受浸礼才合乎《圣经》教训。这又促成了美国浸礼宗国外传教总会的组织。其它一些教派也成立了传教会：长老宗的成立于1818年，循道宗的成立于1818，圣公会的成立于1820年。1826年，为执行"联合计划"而成立了美国国内传教会。

509

此外还组织了一些志愿协会，散发《圣经》和宗教小册子，促进对教育的关心，促进主日学，并指导慈善工作和改革活动。这

些全国性的大协会通常不隶属于任何教派——它们寻求背景不同的各福音派的支持。其中有美国教育协会（1815年成立）、美国《圣经》会（1816）、美国主日学协会（1817—1824）以及美国书册会（1825）。这些组织的形式受到英国的榜样的影响，这是有意仿效的结果。十九世纪三十年代，这些机构规模大大扩充，得到更多的支持，工作也更具成效。它们的年会，“五月周年纪念会”同时在纽约市召开。这些组织的会员和理事又多有重叠，因此组成一个称做“慈善帝国”的庞大机构，控制权大致操在一批有钱的平信徒手中，绝大多数是长老宗或公理宗信徒，核心人物为阿瑟·塔潘（1786—1865）和刘易斯·塔潘（1788—1873）。这批人认识到芬尼的能力，争取他参加了他们的事业，后来当芬尼因健康不佳只得减少旅行传道时，他们便邀请他担任了纽约一教区的牧师。芬尼在1834年和1835年发表《宗教奋兴讲演集》，详细说明了他的经实践证明行之有效的促进奋兴的方法。1835年，他到了俄亥俄州新成立的奥伯林学院，先任神学教授，后任院长，成为美国奋兴运动的主要倡导者和理论家。他的巨著《系统神学讲演集》于1846年到1847年首次出版，他在书中提出一种奋兴神学，认为检验任何神学的标准是看它是否有助于拯救。芬尼是一位拥有大量追随者的领袖——许许多多的奋兴家采用他的方法工作。

奋兴运动激发起来的活力被直接投入了慈善事业。运动的领袖们从不稍减自己的传教热情，同时又利用志愿会社的形式通过大规模的道德与人道主义运动来改造社会。他们希望诸如邪恶、放荡、少年犯罪、不守主日等能被消灭，诸如戒酒、和平、废除奴隶制等事业能得到促进。例如：1811年长老宗总会和康涅狄格、马萨诸塞两州的公理宗协会曾致力于戒酒运动。莱曼·比彻1813年布道反对酗酒，引起极大注意，1827年重讲并出版了这些布道文。1826年美国戒酒促进会成立，志愿慈善团体中又增加一个成员。这一切活动的结果是永久性地改变了公开声明为基督徒者的饮酒习惯。取得这一成绩后将精力转向了在不是教会的积极

成员中开展戒酒运动。1840年在华盛顿市发起一场旨在改造酒徒的运动。1846年缅因州通过了禁酒法令。得到基督教会有力支持的关于禁酒的立法虽受到阻挠，但后来在二十世纪发展成为全国性的禁酒实验(1919—1933)而达到高潮。

美国和平协会成立于1828年。但最伟大的社会改革运动是废除奴隶制的运动。在十九世纪以前，尤其是在贵格派中，已有反对畜奴的情绪。约翰·伍尔曼(1720—1772)的工作特别重要。十九世纪初，对奴隶制的憎恶有增无已，并逐渐扩展到各地。但约在1830年，南方对废奴问题态度大变。这是由设想中的种植场制度对工人的需求，害怕奴隶起义以及对北方诸如威廉·洛伊德·加里森(1805—1879)这样的废奴主义者的无情攻击的愤恨日益加深促成的。然而在北方，废奴运动大大刺激了对解放奴隶的普遍但笼统的关心。1833年，美国反奴隶制协会成立，为“慈善帝国”的一部分；由芬尼指引皈依的西奥多·德怀特·韦尔德（1803—1895）成为该组织在福音派中传播废奴主张的最有影响的人物。随着社会改革的发展，越来越多的北方新教徒投入了废奴运动，南北两方的福音派间的分歧逐渐扩大。

一种对基督教信仰的福音主义的虔敬主义的解释，像这样通过奋兴运动，通过传教组织和志愿协会在十九世纪的美国广为传播。在这个全国性的扩张时期，采用奋兴运动模式的那些教派发展最为充分，成为庞大的团体。循道宗在1784年成立独立教会组织时，只有区区一万五千信徒(见边码第471页)，但到1850年已大大突破一百万大关。十九世纪初，浸礼宗约有十万信徒，到十九世纪中叶已增加了七倍。十九世纪的奋兴运动很早即在公理宗和长老宗里开始，这两个教派仍继续从觉醒运动中受益，但因内部有人抵制奋兴运动强调的各要点从而使他们的发展受到防碍，结果他们的势力相对而言不如另一些教派大，并丧失了世纪初的 511 优势地位。第二次觉醒运动大大增强了这些自命为正统派的马萨诸塞州公理宗的势力，但遭到“自由派”——它的兴起前面已有叙

述（见边码第 444 页）——的坚决反对。1805年，自由派成功地使亨利·韦尔（1764—1845）当上了哈佛大学霍利斯讲座神学教授。同时，威廉·埃勒里·钱宁（1780—1842）开始在波士顿任牧师，深受尊敬，影响广泛，他在那里宣讲一种极端阿里乌主义的基督论。部分地由于正统派对自由派的攻击，裂痕日益加剧，终于导致1815年自由派采用一位论名称。但比否认三位一体论更有特色的是他们批评原罪说，批评加尔文的预定论，强调靠品德得救。1819年钱宁在巴尔的摩在贾雷德·斯帕克斯（1789—1866）的就职仪式上发表讲道，被广泛认作是自由派的权威声明，钱宁从此成为美国早期一位论派的非正式领袖。1825年，美国一位论协会成立。马萨诸塞州东部一些最古老的教会和最著名的人士被吸引参加了这个新教派。但正统派在精力充沛的莱曼·比彻的推动下，重新采用奋兴运动的方法，成功地阻止了一位论派的发展，使他们的势力基本上局限于新英格兰东部。比彻在1826年成为波士顿汉诺威街教堂的牧师。

在康涅狄格州没有出现这种公开分裂，但加尔文派耽心，为支持奋兴运动和对付一位论派的反对，纽黑文神学院提倡的神学在修改加尔文主义方面走得太远了。因此于 1833 年组成一个新"正统"牧师协会，又在1834年在哈特福德新建一所神学院。但康涅狄格州的两派都继续采用奋兴运动的方法。有一位才气焕发的牧师霍勒斯·布什内尔（1802—1876）于 1847 年首次出版《基督徒的培养》，这是他影响最大的论著，他在其中批评了奋兴运动，甚有创见。他极力主张，应在适当的影响下安静地逐步开展对儿童的基督教教育，这才是进入上帝之国的正常方式，不赞成虔敬派和循道宗一向认为的通过奋斗挣扎皈依是唯一合法的经验。布什内尔是一位能干的神学家，他作出巨大努力，将注重点从能向理智证明的严格教义转向了能打动人的心智的宗教感情。这些受浪漫主义影响并反映出塞缪尔·泰勒·柯尔律治（见边码第 496 页）著作所起作用的思想，他是在诸如《基督所体现的上帝》（1849）、

《自然与超自然》这样的论著中提出的。

长老宗也因争论而起分裂。边疆地区的奋兴家注重的教义不甚严格，按立教牧人员的标准也较宽松，这深使坚持信仰标准、坚持教牧人员须有知识这一传统的人——这些人常有苏格兰、爱尔兰的背景——感到苦恼。然而，试图抑制这些奋兴家又只能导致分裂。1803年，巴顿·W·斯通（1772—1844）带领一批福音派长老宗信徒退出肯塔基长老宗大会。这些“新光明派”不久便抛弃了一切“宗派的”名称，只追求被称做“基督徒”。几年后，大会试图制裁坎伯兰（肯塔基州）区会的奋兴派，从而造成公开决裂，奋兴派组成坎伯兰长老会。一些较小的长老宗团体也出现分裂。有一位爱尔兰北部脱离派长老会牧师托马斯·坎贝尔于1807年来到美国，开始在宾夕法尼亚西部工作。他在这里擅自允许各派长老宗信徒领圣餐，引起批评并受到卡捷的脱离派长老会的制裁。坎贝尔感到他有责任对这种宗派偏见提出抗议，并断言，按他的理解，只有《圣经》经文的字面意义才是检验一切基督的门徒的标准。他因此和脱离派长老会决裂，但继续在宾夕法尼亚工作，宣布他的原则是：“凡是《圣经》上所讲的，我们就讲；凡是《圣经》上所不讲的，我们也不讲。”他要建立的并不是一个新宗派，而是一切基督徒在《圣经》的基础上的大联合，无需另加信条和礼仪作为检验标准。1809年8月，托马斯·坎贝尔在宾夕法尼亚州的华盛顿县组织了华盛顿基督徒协会。他为该协会制订的“宣言”，一直被当作后来所谓“基督会运动”的基本文献。同年，托马斯·坎贝尔之子亚历山大（1788—1866）移居美国，不久他在鼓吹他父亲的见解方面名声反而超过了老坎贝尔。

512

坎贝尔父子尽管反对成立宗派，但仍在1811年5月在宾夕法尼亚州的布拉什朗（Brush Run）组织了一个教会。该教会从一开始便在每一主日举行圣餐礼。但不久对婴儿受洗是否在《圣经》中有根据产生疑问。1812年，坎贝尔父子及一些同人受了浸礼。一年后，布拉什朗的教会加入雷德斯通浸礼宗教会协会。后来他

们同浸礼宗又发生意见分歧。坎贝尔父子对浸礼宗严守加尔文主义甚为反感。坎贝尔父子认为，《旧约》的权威远不如《新约》高。在浸礼派看来，洗礼是已蒙赦免的罪人所享受的一项特权；但坎贝尔父子却认为洗礼是赦罪的一个条件。再者，坎贝尔父子虽从任何意义上讲都不是一位论派，但关于圣父、圣子、圣灵，他们不愿用《圣经》以外的任何其它提法。结果是他们退出浸礼宗协会，此事可以说是在1832年完成的，因为这一年坎贝尔的追随者与巴顿·斯通的大部分追随者联合，组成基督会，当时约有二万五千名信徒，到十九世纪末、二十世纪初便已突破百万大关。

513 长老宗的主体虽然失去了极端奋兴派，但这丝毫没有结束该派内部因奋兴运动而出现的紧张局面。长老宗"新派"对纽黑文神学怀有好感，全心全意与"慈善帝国"合作，实施联合计划而使一些有公理宗背景的人进入了长老宗的各派行政机构，因此势力增强 。在1837年，长老宗"旧派"占优势，以至能将受怀疑的教务评议会排除于教会之外，使长老会几乎分裂为二。神学观点上的不合，加上关于不受教会直接控制的志愿协会的争论是造成分裂的核心问题。

公谊会也发生了分裂。英格兰贵格会的约瑟夫·约翰·格尼(1788—1845)领导了一种提倡奋兴运动的一些注重点和方法的福音运动，而与之唱反调的自由派的核心人物是长岛人伊莱亚斯·希克斯(1784--1830)。1828年到1829年发生"大分裂"，结果"正统派"和"希克斯派"分道扬镳，各自召开会议。

奋兴运动的再兴起也在路德宗教会内引起争论。十九世纪上半叶，路德宗的主要代言人是塞缪尔·西蒙·施穆克尔（1799—1873)。他提倡一种"美国的路德主义"，接受奋兴运动的某些作法。有注重信条倾向的路德宗信徒为此感到不安，施穆克尔在其中地位突出的总联会(见边码第478页）由于意见分歧和一些人退会而蒙受损失，特别是在德国人和斯堪的纳维亚人的移民浪潮中移居美国的路德宗信徒感到美国路德宗教会已经偏离了真正的路

德宗传统后，损失更大。由于移民的到来加强了注重信条的那一派的力量，施穆克尔的影响随之下降。1867年成立福音信义会总协进会，与大会抗衡；1864年在宾夕法尼亚州的芒特艾里创办了一所神学院与斯穆克尔的葛底斯堡神学院（1826年创办）相竞争。后一派的核心人物是查理·波特菲尔德·克劳思（1823—1883），著有《保守的宗教改革运动及其神学》（1871）。

有些教派并没有因奋兴运动而发生公开分裂，但内部仍出现相当严重的紧张局面。在德国归正会中，有提倡"教义问答制"的一帮人猛烈反对"奋兴制"的扩散，其主要人物为宾夕法尼亚默瑟斯堡神学院的神学家约翰·W·内文（1803—1886）和教会史家菲利普·沙夫（1819—1893）。但默瑟斯堡神学的直接贡献很小；它的更大的意义要到二十世纪才为人们所发现。在美国圣公会中几乎没有这样的奋兴运动，但出现了一个强有力的福音低教会派，东部教区主教亚历山大·维茨·格里斯沃尔德（1766—1843）是该派令人注目的人物。十九世纪初，高教会派在约翰·亨利·霍巴特（1775—1830）的领导下得到复兴，这一趋势后来为安立甘公教派的兴起（见边码第 499 页）所加强。在这些年代里，美国圣公会人数不多，但在整个十九世纪稳步增长，尤以在城市中心地区为甚。 514

十九世纪范围最广泛的宗教分裂的发生与因奴隶制而起的斗争有关。对奴隶制的憎恶日益加深，导致1843年美国卫斯理循道宗教会的成立，该会以不得蓄奴为入会条件。当1844年美以美会举行总议会时，蓄奴问题变得极为突出，针对一位蓄有奴隶的主教是否可以保留教职问题立即发生争执。南北两方的感情大相径庭，毫无调和的希望。总议会通过一份公报，准许教会分裂，结果于1845年成立了南方循道宗主教制教会（即监理公会—译者）。

与此同时，南北两方的浸礼宗也发生类似的分裂。1844年，亚拉巴马州浸礼会大会要求浸礼宗国外传教部在任命传教士时不

得歧视蓄有奴隶的教徒。传教部宣称它将不采取意含赞成奴隶制的行动，这导致1845年南方浸礼年会的成立，浸礼宗因此分裂为二。

随着南北战争（1861—1865）的接近，其它教会也出现了分裂。长老宗新派教会于1857年分裂，旧派教会于1861年分裂。1864年，南方的两派合并，成立合众国长老会，北方的两派于1869年到1870年也联合组成美利坚合众国长老会。美国圣公会的分裂是在南北战争期间，但在战争结束时重新联合。在整个战争期间，各教会都支持各自的地区。内战结束后，大多数黑人基督教徒加入了组织上独立的黑人教会，主要有全国浸礼联会以及较小的非洲人美以美会和非洲人美以美锡安会。一些白人的主要宗派也有黑人信徒，数量虽不大，但也值得注意；尤其在大都市地区，黑人教派也有相当大的发展。

在宗教觉醒运动、论战和新宗派的兴起的刺激下，开办了许多新的学院和神学院。十九世纪时，各宗派创办的学院达数百所之多，但许多不久即停办了。这些学校的一个主要目的是帮助培养教牧人员。但越来越感到有必要对教牧人员进一步进行专门化训练。1784年，（荷兰）归正会开办了一所训练教牧人员的学校，该校最后迁往新泽西州的新不伦瑞克，常被认为是美国最古老的神学院。1794年，协和长老会（后改称联合长老会）开办一所神学院进行神学教育，后来该神学院迁往俄该俄州的齐尼亚，因此称齐尼亚神学院，不过最后又迁到匹茨堡。路德宗在1797年也设立了这样一所学院，地点在纽约州的哈尔特威克（Hartwick）。1807年摩拉维亚弟兄会在纳扎雷思创办一所神学院，后迁往伯利恒。公理宗于1808年在马萨诸塞州的安多弗开办一所神学院，该院设备极精良，在许多方面开辟了神学教育的新纪元。四年后，长老会在新泽西州的普林斯顿开办一所神学院。缅因州的班戈神学院是公理会于1814年设立的，五年后哈佛大学在一位论派影响下也办起了神学院。1820年，浸礼宗在纽约州的汉密尔顿创办一所神

515

学院。大约同时长老会在纽约州的奥本开设了一所神学院。1822年，公理宗开办耶鲁大学神学院。此后，这些培养教牧人员的学院迅速成倍增长，到1860年时已达五十所。

十九世纪上半叶，在觉醒运动造成的感情气氛中，出现了几种严重偏离或歪曲新教福音派模式的运动。纽约州下汉普顿浸礼派农民威廉·米勒(1782—1849)对预言的解释可以说是一种奇特的发展。从1831年起，他到处传道，断言根据《但以理书》推算，基督复临和建立千年王国将在1843年到1844年发生，赢得了成千上万的追随者。尽管他的预言落空了，但他的门徒仍于1845年召开了一次基督复临派——他们以此自称——大会，并坚持自己的 516 信念，至今不变，其中有些人以每周第七日为圣日。该派最著名的团体为基督复临安息日会，于1863年正式组成。基督复临派的信仰，常常和五旬节派或纯正(圣洁)论者的主张结合起来，在十九世纪末、二十世纪初美国新教派的形成中起了重要作用。十九世纪八十年代后期，由复临派的主张产生出一种奇特的运动，其领导人是查尔斯·塔兹·罗素(1852—1916)，该派后来通称耶和华见证会。

在"烧成焦土"的纽约州北部，在奋兴运动造成的环境中培养出一种运动，不久便朝着极有特色的方向发展，自成一派，这就是摩门教。创始人是约瑟夫·史密斯(1805—1844)，他声称自己于1827年在纽约州的曼彻斯特附近发掘出一卷金页书，名叫《摩门经》，该书是《圣经》的续编．用神秘的文字写成，他借助一付神奇眼镜的帮助才把它译出，原书后来为天使收回。书中宣布史密斯为先知。第一个摩门教会于1830年在纽约州的费耶特组成，不久即在俄亥俄州柯特兰一带发展了许多教徒。布里格姆·扬(1801—1877)就是在这里加入摩门教的。1838年摩门教的领袖们移居密苏里州，1840年在伊利诺斯州建立瑙武市。尽管《摩门经》载有实行一夫一妻制的训戒，但到1843年史密斯自称得到神灵启示，建立一夫多妻制。次年，史密斯因引起群众的敌视而被一群暴民

杀害。摩门教会此后归极有组织才干和领导能力的布里格姆·扬领导。在杨的率领下，大批摩门教徒向犹他州大盐湖进发，在那里建立起一个物质上甚为繁荣的社会。在政府的压力下于1890年正式放弃一夫多妻制。摩门教徒是不知疲倦的传教士，他们从欧洲争取到许多皈依者，并把摩门教传播到海外。他们的经济与社会管理制度极为出色。摩门教独特的神学体系以三种启示来源为依据：《圣经》、《摩门经》以及记载史密斯自称直接从上帝得到的历次启示的书籍，特别是其中的《教义与圣约》。摩门教以耶稣基督后期圣徒教会为主体，总部设在盐湖城，此外还有一个小派别，以密苏里州的独立城为中心。

从南北战争到第一次世界大战期间，美国新教仍十分重视奋兴运动。平信徒福音传教士德怀特·L·穆迪（1837—1899）是这一时期倡导奋兴运动最突出的人物。他是孜孜不倦的组织家，讲道娓娓动听，是新教生活中一股强大的动力。他的奋兴方法得到广泛的仿效，他的传教热情对国外传教事业的继续发展贡献极大。但十九世纪知识界的气氛急剧变化，许多新观点向保守的新教徒所珍视的思想提出尖锐的挑战。在科学与史学思想革命的冲击下，正在重新形成对世界及其历史的本质的基本观念。面对地质学家和《圣经》评注家两方面提出的新思想，受传统的《圣经》创世纪教育长大的人信仰动摇了。许多新教徒对此的反应是更加顽梗地坚持《圣经》绝无谬误的观点。为了维护自己的见解，他们成立了许多重要的《圣经》会议：例如尼亚加拉、威诺纳、洛基山等《圣经》会议。在1895年的尼亚加拉会议上制订的声明后来被称为“基要主义五要点”。即：《圣经》词句绝无谬误，耶稣具有神性，为童贞女所生，为人代死赎罪，基督肉体复活并将亲自现身复临。这种保守运动借助召开预言会议，创办《圣经》学院以及巡回福音传道活动而得到加强。

另一些新教徒的反应方式大不一样，他们试图保持福音派的方向，但改造自己的信仰以便不脱离当时的科学与史学思想。他

517

们有许多观点来自德国的里敕尔派运动(见边码第493、497页)和英国宽和教会派运动，他们作了两次长期斗争，使进化论思想和用评注学观点对待《圣经》得到接受。许多神学院拥护自由派观点；例如，安多弗神学院提倡的“进步的正统论”证明是向自由主义的过渡。

发生了一连串的异端审判，标志着自由主义神学的兴起。特别令人注目的是长老会总会于1893年停止了纽约协和神学院教授查尔斯·A·布里格斯的职务。协和神学院因此断绝了和长老会的关系，成为维护自由主义神学的斗士。到二十世纪初，自由派已在许多教派里为自己争得了一席地位。在新世纪的最初一、二十年，富有战斗精神的保守派在基要派与现代派的激烈论战中发起一场攻势，欲将自由派逐出教会而后快。但到1930年时，保守派大势已去，于是退缩到独立的教会与小教派中。基要派的著名领袖是长老宗的J·格雷沙姆·梅琴教授(1881—1937)，自由派的著名领袖是浸礼宗牧师哈里·埃默森·福斯迪克(1878—1969)。

从1865年在1914年期间，各新教教会越来越认识到妇女的作用。1868年公理宗教会设立妇女国外传教部。接着，美以美会于1869年、北长老会于1870年、美国圣公会于1871年先后设立妇女国外传教部。类似的国内外传教组织在美国新教各教派中陆续建立起来。在浸礼宗和公理宗教会中，妇女早就有权当选为教议会 518 代表。1900年，循道宗妇女也赢得当选为大会代表的权利。一些教派，特别是浸礼宗、公理宗、基督会、一位论派和普救派，按立妇女为牧师。

在同一时期，各教会对青年的重视与日俱增。1881年公理会牧师弗朗西斯·爱德华·克拉克(1852—1927)创立跨教派的〔青年组织〕基督教勉励会。各教派纷纷采纳这一作法，循道宗于1889年组织了埃普沃思团，浸礼宗青年联合会于1891年成立，1895年路德宗也为本派青年组织了路德团。

南北战争后宗教生活的一个重要特点是，在以前不重视培养有学识的教牧人员的教会中，对这种教牧人员的需求越来越大。为满足这一需求，原有的神学院不断扩充教职员，增设课程，又新建一批神学院。到1900年，新教各派开办的神学院已超过一百所。

十九世纪末叶，许多基督徒对社会问题深切关心。在诸如华盛顿·格拉登(1836—1918)、沃尔特·劳申巴什(1861—1918)这样的自由派牧师倡导下，兴起了“社会福音运动”。它吸收了英国和欧洲大陆社会基督教(见边码第501，506页)的主张以及美国进步的社会思想。十九世纪早期的新教徒主要从个人方面对社会问题表示关心，强调慈善事业和道德改良，社会福音派却把注意力集中于现代生活的社团方面，集中于社会正义的实现。他们致力于劳资关系的改善，在缩短工时的斗争中也发挥了影响。社会福音运动以在地上建立上帝之国为目的，在长老会、浸礼会、美以美会以及在公理会、圣公会教徒的生活及事业中表现特别突出。各神学院增加了社会伦理课程，各教派在社会基督教的影响下设立了社会行动部。由新教会赞助，在贫困地区设立了许多社会服务处，有一些教会建立了向城市群众提供社会服务的机构。在传教事业方面，也可强烈感到对社会工作的注重，农业传教、医疗传教和教育传教都有发展。

第十六章

近代罗马天主教

519 反宗教改革运动到十七世纪中叶已成强弩之末。该运动的力量在于西班牙的武力与耶稣会的热忱。西班牙已在三十年战争中被削弱。耶稣会虽在向罗马教会出谋献策上影响比以往任何时候

都更大，但已较注重追逐世俗利益，原有的宗教热忱所剩无几。十七世纪和十八世纪的诸教皇，没有一个是有雄才大略的人物。有几任教皇，比如英诺森十一世(1676—1689在位)、英诺森十二世(1691—1700在位)、本尼狄克十四世(1740—1758在位)，虽然品格极高，用心极善，却不是治世之才。因此，面对着各天主教国家世俗政府权利要求的不断增加，罗马教会日趋衰落。除了在像法国这样的天主教占优势的国家，再也不可能对新教发起真正有效的攻击。在十七世纪的法国，天主教会的地位因其教徒的虔诚达到很高的程度而得到巩固。1611年，皮埃尔·德·贝律尔(1575—1629)创建法兰西奥拉托利会，该会大大激起了对灵性生活的关注。他的工作影响到像圣·方济各·撒肋爵(Saint Francis de Sales, 1567—1622)和圣·味增爵 (Saint Vincent de Paul, 1576?—1660)这样的新修会的创始人和宗教著作的撰写人。

在路易十四世(1643—1715在位)统治期间，法国奉行君主专制政策。他和教皇的要求针锋相对，坚持王室有权征收空缺主教区的一切收入，并支持1682年法国神职界宣布的"高卢主义四条"，即世俗统治者拥有处理世俗事务的全权，公会议权力高于教皇，法国教会习俗不受教皇干预以及教皇并非永无缪误。由此引起的纠纷直到1693年才以妥协的办法了结：国王保有这项有争议的收入，但同意不再强硬坚持高卢主义四条，不过仍可保留和讲授四条。

路易十四世认为全国必须统一，加之受耶稣会的影响，所以在决定政策时置臣民的反对于不顾，1685年与曼特农夫人结婚后更是一意孤行。1685年，他撤消南特敕令(见边码第388页)，规定新教为非法团体，违者处以严刑。这对法国造成灾难性的后果。数十万最勤劳的法国公民移居英国、荷兰、德国和美国。原先和新教列强的同盟也因此破裂，路易十四世统治后期军事上的失败，这是主要原因。

520

在耶稣会的影响下，路易十四世的教皇对詹森主义采取反对

立场，这同样是灾难性的。科尼利乌·詹森(1585—1638)是伊普雷主教，热诚的天主教徒，他彻底赞成奥古斯丁的思想，确信耶稣会对罪与恩典的半贝拉基主义解释有加以反对的必要。他的主要著作《奥古斯丁论》于1640年出版，当时他已去世。1642年该书遭到教皇乌尔班八世(1623—1644在位)的谴责，但詹森主义在法国宗教信仰较为深刻的那一部分天主教徒中支持者甚多，巴黎附近的波特罗亚尔女隐修院支持尤力。耶稣会的反对者中，影响最大的是布列日·帕斯卡(1623—1662)，他所著《致外省人书》(1656—1657)影响特大。路易十四支持耶稣会敌视詹森主义，迫害其追随者。1710年波特罗亚尔女隐修院被拆毁。詹森派有能力的新领袖帕斯基尔·凯斯内尔(1634—1719)不得不逃往尼德兰避难。他于1687年至1692年写成一本灵修注释书，名为《新约全书法文版附关于道德问题的思想》，引起耶稣会的刻骨仇视，在他们怂恿下，教皇克莱门特十一(1700—1721在位)发布《独生子基督》诏书，谴责凯斯内尔书中一百零一个论点，其中有些是逐字从奥古斯丁的著作中摘录而来。巴黎大主教路易·安东尼·诺阿耶枢机主教(1651—1729)对此提出抗议，并呼吁召开公会议。但反对是徒劳的。耶稣会因有法国国王撑腰，终于获胜。

一方面由于这次詹森派论争，另一方面因为耶稣会与罗马旧派神职人员不和，以致在荷兰的乌得勒支发生了分裂，1723年组织起一个独立的小教会：詹森派公教会，其大主教驻乌得勒支，在哈勒姆和德文特各设一位主教，这个教会至今还存在。

胡格诺派之被驱逐和耶稣会的胜利对法国是极大的不幸。在英国、德国和荷兰，只要不越出基督教的范围，对基督教的各式各样解释可以并存，但在十八世纪的法国，只有两种选择：一种是以偏狭的耶稣会为代表的罗马天主教，另一种是正在迅速崛起的伏尔泰及其同道所倡导的新理性主义(见边码第 442 页)，而前者连天主教内的许多最优秀人物也加以谴责。千千万万的人选择了后者，其毁灭性的后果在法国大革命对待教会的作法中显露

无遗。

在欧洲其它天主教势力圈内，和法国的高卢主义精神相当的情绪在十八世纪时也在高涨之中。在德国，这种情绪采取了会议的形式表现出来，称做“费布朗尼乌主义”，得名于尼古拉·封·霍恩泰因（1701—1790）的化名“查士丁·费布朗尼乌”，此人是特里尔的副主教，倡导这种主张最为出色。在奥地利则采取了由君主提倡的形式，称做“约瑟夫主义”，得名于〔神圣罗马帝国〕皇帝约瑟夫二世（1765—1790在位）提出的教会政策。

521

十八世纪下半叶耶稣会遇到最大的灾难。许多耶稣会士已违反该会章程，在殖民地从事贸易活动；他们在政治上影响恶劣，声名狼藉，招致当时的激进理性主义者的敌视。理性主义者是他们势不两立的对头。葡萄牙国王约瑟夫（1750—1777年在位）的强有力的大臣蓬巴尔侯爵（1699—1782）同情理性主义，耶稣会抵制他在巴拉圭执行的政策从而激怒了他。他反对耶稣会的自由贸易主张。1759年，他以毫不留情的高压手段将耶稣会士驱逐出葡萄牙领土。反耶稣会情绪在法国也有增无已。当时在法国政府中掌实权的是赞成启蒙运动的舒瓦瑟尔公爵（1719—1785），他得到路易十五世（1715—1774在位）的情妇蓬巴杜侯爵夫人支持。法国多数神职人员也对耶稣会抱敌视态度。1764年，耶稣会在法国遭在镇压。西班牙和那不勒斯在1767年驱逐耶稣会士。这些国家的统治者于是强迫教皇克雷芒十四世（1769—1774在位）在1773年7月解散了耶稣会。上述事件证明了教廷的软弱。不过耶稣会在不信奉罗马天主教的俄国和新教的普鲁士继续存在。

法国大革命的风暴即将来临，它将把教会、贵族、国王以及与他们有联系的种种古老制度扫除一空。革命的领袖们都些满怀理性主义精神的人，把教会看作是宗教俱乐部。1789年，教会土地被宣布为国有财产。1790年，隐修院被取缔。同年制定的教士公民组织法废除了原先的教区划分，规定每一省为一主教区，神职人员由各地依法享有选举权的公民选举产生。1791年制定的

宪法保证宗教自由。后来保王党和天主教徒在旺代发动叛乱，雅各宾党领袖们试图消灭基督教作为报复。因此有数百名神职人员被斩决。在“恐怖”时期过去之后，于1795年重新宣布宗教自由，但像这样的国家将是没有宗教的，而且事实上是强烈反基督教的。这种情况，因法国征服荷兰、意大利北部以及瑞士而被扩展到了这些地区。1798年法国军队将罗马改建为共和国，教皇庇护六世(1775—1799在位)被俘后送往法国，第二年死在那里。

由于1800年发生的军事事件，庇护七世(1800—1823在位)当选为教皇，教皇国得以恢复。拿破仑虽没有宗教感情，但他一获得政权即认识到大多数法国人是罗马天主教徒，教会或许可以利用。结果法国政府于1801年与教廷签订政教协定，1802年又加进组织条款。按该协定，教会放弃被没收并已不归政府所有的全部地产，但仍在政府掌握中的则归还教会。主教和大主教由政府提名，教皇任命。下级神职人员则由主教任命，但政府有权否决。神职人员的薪俸由国库开支。按组织条款，未经政府允许，教皇不得发布敕令，不得举行法国宗教会议。同时，准许新教享有充分的宗教权利，其教牧人员由国家支给薪俸，教会事务由国家管理。拿破仑于1804年加冕为帝，但不久便与庇护七世失和，1809年兼并教皇国领土，囚禁教皇直至1814年。拿破仑的这个政教协定左右了法国和教廷此后一百余年的关系。签订该协定的用意是要将法国天主教会置于政府控制之下，在拿破仑统治下这一结果是达到了的，但它的真实效果是促使法国神职人员在和政府进行斗争时只有指望教皇作为帮手。它忽视古老的地方权利，这实际上断送了高卢派教会要求部分自由的权利，为越山主义精神之在整个十九世纪主宰法国天主教会大开方便之门。

法国共和时期和拿破仑时期的战争在德国造成影响深远的变化。教会昔日的领地不复存在，为各世俗国家所瓜分。1806年弗兰西斯二世(1792—1835在位)放弃神圣罗马帝国皇帝称号，在此以前他已称奥地利皇帝。这标志着神圣罗马帝国这一古老制度的

寿终正寝，它虽然早已徒具虚名，但毕竟令人回想起中世纪教会与国家的关系。

拿破仑于1815年倒台，随即出现普遍的反动。一切古老的事物似乎因为其古老而有了价值。大革命造成的真正进步要若干年后才表现出来。浪漫主义助长了这种反动，随着浪漫主义的勃兴，对中世纪的事物重新赏识，大革命中占优秀的十八世纪的精神遭到屏弃。弗朗索瓦·勒内·夏多布里昂(1768—1848)在所著《基督教真谛》(1802)中指出天主教可以从浪漫主义思潮中得益，促进了天主教会的复兴。罗马教廷从上述刺激因素中获益菲浅，不久势力便发展到一百年来所未有的程度。说明教廷这种新地位的一个典型证据是庇护七世于1814年8月恢复耶稣会。耶稣会恢复后迅速在向教廷出谋划策上重占优势并重新开展广泛的活动，只是政治势力不如从前。他们反过来又率先发展和维护教廷权威。同时，一种真正的虔诚生活的复兴伴随着罗马教会势力的恢复并使之成为可能，这种复兴一直继续到今天。

523

十九世纪罗马教会沿着维护教皇的最高权威这一方向发展，称做“越山主义”，因为从欧洲北部和西部看，意大利在〔阿尔卑斯〕山的那一边。越山派推崇教皇和君王的地位，其势力因“传统主义三先知”的著作而增强。这三人是：约瑟夫·马里·迈斯特尔(1754—1821)，路易·加布里埃尔·昂布卢瓦斯·博纳尔(1754—1840)，特别重要的是胡格·费利希特·罗贝尔·拉梅内(1782—1854)。越山主义把教皇的地位抬高到一切民族教会和地方教会之上，耶稣会在助长这种倾向上出力甚大。庇护七世的继承者利奥十二世(1823—1829在位)立场反动，他像前任教皇一样谴责各圣经公会的工作。格列高利十六世(1831—1846)赞助学术，但反对现代的社会和政治理想。这种本质上属于中世纪的观点以及拒绝与现代世界妥协的态度导致十九世纪上半叶天主教国家教权主义和反教权主义政党的成立，它们的较量基本上决定了这些国家的政治。才气焕发的拉梅内试图组织天主教与自由派的

联盟，特别是在天主教徒占少数的国家组织这种联盟，但招致格列高利的谴责和革出教籍的处分。

越山主义倾向在庇护九世(1846—1878在位)任教皇期间表现突出。庇护九世登基时，教皇国因主要政治职务由神职人员把持，处于发生叛乱的边缘；他最初致力于政治改革，但这一任务证明太艰巨，他无力完成，于是转而采取一种反动政策，使他不得不寻求外国军队的支持，人民对他的政治统治也大为不满。在宗教上，他真诚相信教皇制是上帝设立的，现代世界可以向教皇上诉，请求裁决复杂的宗教问题。他决意要把这个见解让世人知道。1854年12月，他与天主教会各主教商量后，宣布圣母马利亚无原罪始胎，即圣母没有原罪的任何污点。自中世纪以来，这就是一个争论不休的问题，不过到十九世纪时天主教会的意见趋于稳定，赞成教皇宣布的观点。教皇只不过是采取行动把它提高到必不可少的信条的地位罢了。

在庇护九世主持下编写的《现代错误学说汇编》于1864年发表。该汇编谴责了大多数基督徒反对的许多事物，但也否定了现代国家赖以为基础的许多原则，如政教分离、学校不分宗派、对各524 种宗教实行宽容，结尾时还谴责了“罗马宗座可能而且应该同意进步、自由思想、现代文明并与之相协调”的主张。

梵蒂冈公会议的召开是庇护九世任教皇期间登峰造极的事件。公会议于1869年12月8日开会，从世界各地前来出席会议的代表数量很大，1870年7月18日以五百三十二票对两票批准教皇永无谬误的教义，这是这次会议最重要的成果。为要做到这一步，教皇必须阐明宗座的身分“具有通过使徒传递下来的启示或信仰之贮存”。“罗马教皇在以教会元首身分发言时，即在其作为全体基督徒之牧人及导师行使职责时，由于他拥有至高无上的使徒权威，有天主许给圣彼得的助佑，他为普世教会所当共同遵守之信仰或道德规定的教义，乃是永无谬误的，因为神圣的救主确定他的教会应享有此种恩赐”。这样，梵蒂冈公会议就决定了越山主义

的胜利。这一教义的通过是教皇绝对专制的完全实现，是公会议权威至高无上论调的灭亡，而这种主张在十五世纪时流传甚广（见边码第274—280页），后来也不乏提倡它的代表人物。

这条教义的规定虽然是若干世纪以来教皇制发展的合乎逻辑的结果，但仍遇到相当强烈的反对，尤以在德国为甚。在拒不接受这条教义的人中最突出的是慕尼黑知名的历史学家约翰·约瑟夫·伊格纳日·冯·多林格尔(1799—1890)，他虽被革除教籍，却不愿教会发生分裂。不过，他不愿作的，其他人作了，这就是古老公教会的成立，主教由乌得勒支的詹森派教会祝圣（见边码第520页）。该会主要分布于德国、瑞士、奥地利，在这三国现有信徒十万以上。古老公教会势力虽然微弱，但甚至传播到了美国。不过，古老公教会运动似乎前途渺茫。它之偏离罗马教会虽然重要，但缺乏足够的生命力足以作为基督教一个支派的长久基础。

在此期间，意大利国家统一的潮流一再高涨。维克多·伊曼纽尔二世(1849—1878)统治下的撒丁王国和拿破仑三世（1852—1870)统治下的法国联合对奥地利作战，得到加里波的(1807—1882)领导下的意大利民族的热情支援。这场战争的结果是1861年意大利王国的建立，伊曼纽尔任国王，往昔教皇国的大部分领土被并入王国。因拿破仑三世奉行越山派政策，故罗马及附近地区保留给教皇。1870年，法国和德国间爆发战争，法军撤出意大利，伊曼纽尔乘机夺取罗马。当地居民投票表决罗马归属问题，结果以十万三千票赞成，一万五千票反对，将罗马并入意大利王国。 525
意大利政府保证教皇享有君主的各项特权，绝对领有梵蒂冈、拉特兰宫、安多尔福堡。这样，便结束了当时欧洲连续存在的最古老的世俗主权国家教皇国。庇护九世提出抗议，宣布自己为“梵蒂冈囚徒”，并将伊曼纽尔革出教籍。此后半个世纪直到1929年与墨索里尼签订拉特兰条约从而解决了“罗马问题”，教廷一直拒绝承认其世俗领地的丧失。但这种处境也有好处。它激起了对教皇

的同情，各国天主教徒的捐款源源流入教廷，是以补偿财政上的损失而有余。教廷本来就难以胜任世俗国家的治理，勉强为之难免给人以治理不善的口实，这次世俗领土的丧失倒免除了这一负担，使教廷有机会充分发挥灵性职能，以至最终提高了教廷的道德威望。

可是，这些好处并不是立即就看得出来的。有好多年教会看起来像在现代世界的势力面前节节败退，龟缩到自己的圈子以内。例如，在意大利，庇护九世禁止天主教徒参加意大利王国的政治活动。这种"不参政"政策的后果是大大增强了激进派和社会主义者的势力。在德国，十九世纪七十年代出现了"文化斗争"(Kulturkampf)，促使天主教徒起来反对俾斯麦的政府；在这场斗争中，天主教徒常被切断他们惯常的联系和经济来源，迫使他们采用一种独特的方式来巩固自己的利益。

庇护九世的继承者利奥十三世(1878—1903)是一位有政治头脑的教皇。他结束了教廷与德意志帝国政府间的冲突。教会虽然胜利了，但其代价是教会好像成了一块飞地。他鼓励法国天主教徒支持共和国，但德雷福斯事件的影响大大抵销了他的努力，法国教会与国家间的斗争在下一任教皇在位期间达到高潮。在意大利，利奥继续致力于教皇国的恢复，教会与国家间关系继续紧张。但他提出的一些政策对将来具有重大意义。劳资关系和工人的利益引起了他的注意。他于1891年发布著名的《新事物》通谕，唤起了广大天主教徒对社会正义的关心。他极力主张广泛组织由神职人员领导的天主教徒协会以便开展社会、慈善、经济和政治活动。这个"公教进行会"的模式在二十世纪成为一种重要的力量的源泉。利奥有学者的趣味，他鼓励《圣经》的研究，宣布阿奎那的学说(见边码第245页)为罗马天主教教育的标准。他为研究历史的学者开放了梵蒂冈的珍藏。他谋求罗马教会和东正教会的重新统一，

526

但于1896年宣布安立甘宗教牧人员的资格为无效。他是一位足智多谋而热忱的教皇，他在位期间正值教会史上的一个艰难时期。

十九世纪不仅是新教传教事业的“伟大的世纪”，也是天主教传教事业的“伟大的世纪”，不过后者的勃兴要晚一些，而且不那么惹人注目。主要的传教基地是法国，传教士以修士和神职人员为主，参加传教工作的修士显著增加，使传教力量大为增强。许多隐修会和协会参加了传教活动，其中有些是新成立的。支持传教事业的新兴运动，例如1822年成立于里昂的传信会，促进了平信徒对传教事业的关心。传教事业的再勃兴从越山主义的复兴中吸取了巨大的力量，使印度和印度尼西亚为数不多的天主教教徒恢复了活力。在中国，皈依天主教的以农民为多，他们不大积极参加公共生活，以至天主教社团虽比新教社团大，但影响一般不如后者。在非洲中部，这次传教运动赢得了大批信徒。

庇护十世(1903—1914在位)在许多方面与利奥十三世适成对照。利奥出身贵族，庇护出身寒微。利奥大有外交才干与远见卓识，庇护则是位忠诚的教区神父，他的教区闻名于全世界。他蒙召唤处理两个棘手的问题。第一个问题涉及法国的政教关系。尽管利奥十三世作了努力，法国大多数天主教徒对共和国的态度仍被认为是冷淡的。政教关系长期紧张。1901年，政府下令禁止不在政府控制下的宗教机构从事教育活动。有些团体拒不遵守这道命令，导致1903年许多男、女隐修院被查封，财产被没收。1904年法国总统卢贝前往罗马作国事访问，会见意大利国王。庇护认为意大利国王占有罗马为非法，因此提出抗议。法国于是召回驻教廷大使，不久又中断了一切外交关系。1905年法国政府下令实行政教分离。政府取消了对天主教会和新教教会的一切援助。教堂及其它教会财产一律收归国有，租给向政府负责的地方宗教团体作礼拜之用，承租时该房产的最后持有者享有优先权。许多法国主教想要组织这样的团体，但为庇护十世所制止。结果双方相持不下，陷入僵局。教会所需经费只得靠自愿捐款来提供。直到二十世纪二十年代教会在法国才有了合法基础。

第二个难题是由现代主义的兴起而造成的。尽管越山主义的

影响不断扩大，但现代史学考据、《圣经》研究、科学的发展演进观仍在罗马教会中找到了立足点，只是不大而已。在一些认真而527富有思想的人看来，以现代学术知识来重新解释天主教信仰势在必行。持这种见解的人有德国的赫尔曼·谢尔(1850—1906)，法国的阿尔弗烈·卢瓦齐(1857—1940)，英国的乔治·蒂勒尔(1861—1909)，这样的人在意大利也不少。现代主义不局限于某些国家。庇护十世坚决反对这一运动，于1907年发布《斥现代主义谕》和《牧吾羔羊》通谕，谴责现代主义，并采取严厉措施加以镇压。卢瓦齐和蒂勒尔被革出教籍。天主教在从现代世界中退却这种印象因此更加深了。

第一次世界大战期间，天主教会的命运有显著改善，这时任教皇的是本尼狄克十五世(1914—1922在位)。天主教会的慈善机构在大战中表现出色。教廷道德威望和灵性威望的提高这时开始显示出其价值。罗马曾反对十九世纪的文化发展，但在大战期间及战后这些发展本身陷入危机，教会的立场便不再显得那么不合时宜了。公教进行会的组织使罗马天主教会有了一个在多元社会中求生存与发展的有效工具。

能干而博学的庇护十一世(1922—1939)任教皇期间，天主教会出现了明显的复兴。对神学重新发生兴趣，还兴起了一场意义重大的礼仪改革运动，传教的热情也保持不衰。1929年签订拉特兰条约，终于解决了"罗马问题"。按该条约，教皇承认原教皇国领土的丧失，但得到一大笔补偿金以及梵蒂冈城作为教廷的领土。天主教会为巩固在欧洲的收获，与好些国家签订了政教协定，包括1929年同法西斯意大利、1933年同纳粹德国签订的协定。当意、德两国政府撕毁协定时，庇护发布了《论不需要》(1931)和《火焚的焦虑》(1937)两道大有气概的通谕，提出抗议。

美国的罗马天主教会在十九世纪和二十世纪初一直稳步发展，因为移民的浪潮把千百万天主教徒带到了美国海岸。十九世纪上半叶内部存在的主要问题之一是某些天主教教区的平信徒托

管人想把主教任免神父的特权攫为己有。因“托管制问题”而起的分裂在有些地方继续了多年，但主教们最后获得了完全的控制权。主要的外部问题是反天主教情绪的再现，这种情绪因十九世纪四十年代好斗的爱尔兰天主教徒的涌入而高涨。同时，天主教会为了争取移民的忠诚，作出了巨大的努力，采取的办法有发展教区学校和慈善机构，又成立了一家天主教出版社。

十九世纪下半叶是天主教会的归化期和美国化时期。1852年在巴尔的摩召开了第一次大会，这是向巩固天主教会的收获、向在这个国家的生活中获得较多的地位迈进的一步。这时美国天主教徒已接近两百万，成为最大的一个宗教团体。这一时期的核心人物是詹姆斯·吉本斯(1834—1921)。他1868年被按立为主教，1877年被任命为大主教，1886年升任枢机主教。他在使天主教会美国化方面贡献甚大，又作了许多工作来缓和反天主教情绪。他认为政教分离最适合美国国情，因而给以衷心支持。在这个移民转而以南欧人为主、更多具有天主教背景的人涌入城市中心地区的时候，他维护工人的权利。有些人耽心美国天主教会在吉本斯领导下太美国化了，于是有1899年宗座书信《仁慈的见证》的发布，对这种危险提出了警告。 528

二十世纪初，天主教在美国已到达成年期。美国天主教会从1908年起不再受信仰广传会的管辖，从而结束了子教会的地位。美国天主教徒之参加第一次世界大战无疑确立了“对美国的效忠”，并进一步缩小了不同种族集团间残存的紧张关系。而且，1917年组织的全国天主教战争服务会证明是团结与进步的有效工具，战后仍保留下来，改名为全国天主教福利会，成为美国天主教神职人员的有力工具和公教进行会的生气勃勃的中心。随着罗马天主教会在美国的势力的增长，新教徒和“其他”美国人对它的反对也相应加剧。

第十七章

近代东正教

许多西方人认为东正教在近代的历史平淡无奇，这种印象或许只能反映西方对东正教史研究的忽视。“佛罗伦萨联合”不久便遭到主要的东正教会的否定。希腊正教会都主教基辅的伊西多尔试图在莫斯科宣布该联合时竟被教会开除，俄罗斯正教会从1448年起完全自主。在君士坦丁堡，联合在形式上维持到该城陷落时，但在1472年召开的一次宗教会议上遭到明确的否定。在苏丹统治下，牧首作为“鲁姆米勒特”，即土耳其人的正教臣民，的民政首脑地位显赫，但危险重重。牧首们必须缴纳沉重的苛捐杂税，529 常常被革职，古教堂也一个个丧失，直到1603年以后才在伊斯坦布尔法纳尔区的圣乔治教堂安顿下来。正教会的其他高级神职人员现在归普世牧首管辖，不过塞尔维亚和保加利亚两个正教会在1766年至1767年各自的牧首区被撤消以前，保持了一定的自治权。从1461年起，伊斯坦布尔有一位亚美尼亚牧首，作为一性论派的代表，他具有同样的地位。

1453年以后，莫斯科公国取代了拜占庭帝国成为东正教大国。有些神职人员提出一种理论：既然老罗马陷入异端，新罗马已被征服，现在只有莫斯科有信奉正教的王侯和高级神职人员，所以是永远不可征服的新罗马。诸如十四世纪时圣塞尔吉乌斯在莫斯科附近创建的特洛伊茨克隐修院成为虔敬、学术和教会生活的中心。十五世纪后期发生了一场关于隐修院的有趣论争。争论的一方称“不拥有派”，以尼尔·索尔斯基为首，强调祈祷生活与隐修院的贫穷，隐修院严格限于进行与宗教有关的活动；另一方称为

“拥有派”，为首者是沃洛科拉姆斯克的约瑟夫，他们承担社会与政治责任，主张拥有财富作为履行责任的手段。1589年，都主教被赐与牧首资格，不过这就像前些时候莫斯科大公采用沙皇称号一样是对既成事实的正式承认而已。

在十六、十七世纪时，东派教会难免不受西方的天主教和新教两方面的影响。路德和其他宗教改革家把东方的非罗马公教当作榜样。但当蒂宾根的神学家们和君士坦丁堡牧首耶利米亚二世(1574—1584在位)通信时，他明确表示在权威、信仰、恩典、圣事等问题上希腊教会的主张与路德的教导有分歧。杰出的西里尔·卢卡尔(从1620年到1638年五次出任牧首)发布了一个具有强烈归正宗色彩的信纲，但这件事的原委尚不清楚；而根据1596年的布列斯特联合协议，基辅都主教及在现今波兰境内的其他高级神职人员接受了佛罗伦萨会议的条件——地方教会实行自治与礼仪上保持独立，但在教义和纪律上服从罗马的最高权威。从波兰语词“unia”，这个乌克兰(“边境”)教会通常被称做乌尼阿特(Uniat)教会，该词也常用来指其它东仪天主教会，但这一用法有点不恰当。在彼得·莫吉拉领导下，基辅教会恢复了正教信仰，他于1632年出任都主教。他写的信纲和教义问答是这场论争中的重要文献。1672年耶路撒冷牧首多西提乌斯主持召开的伯利恒会议颁布教令，结束了这场论争。这些“信仰声明”虽然实质上持东正教观点，但形式上显示出受西方的影响。在莫吉拉的基辅神学院(基辅于1665年并入俄国)也采用了西方的办法，那里既不用希腊语，也不用斯拉夫语，而用拉丁语进行教学。在整个十八世纪，按基辅的模式建立的俄国神学院都采用这套体制。

530

在天主教列强(先是葡萄牙，后是法国、奥地利及波兰)的势力范围内，组建起另一些“阿尼乌特”教会。埃塞俄比亚教会从1624年到1632年与罗马正式联合。在印度，马拉巴派叙利亚系基督徒在梅内塞斯任大主教时，在1599年召开的迪安颇会议上遭受到相当严重的罗马天主教化。但在1653年，大部份信徒断绝了与

罗马教会的关系，后因无法同原先与之联合的聂斯脱利派取得联系，他们便从叙利亚雅各派获得主教统绪。有一部分聂斯脱利派在十六世纪时与罗马联合，称做"迦勒底派"；十八世纪时，一部分叙利亚正统派与罗马联合(阿拉伯语词Melkite意为保皇派，即忠于拜占庭帝国的一派，原用以指整个叙利亚正统派，后来专指与罗马联合的这一部分)。其它"乌尼阿特"教会则是从科普特教会、雅各派教会和亚美尼亚教会分裂出来的。

在俄国，在古留里克王朝复灭后发生的战争与入侵的"苦难时代"，忠于国家集中体现在忠于教会上。1612年抵御波兰人保卫特洛伊茨克隐修院的战役是这一时期的转折点之一。1613年米哈伊尔·罗曼诺夫登上沙皇宝座，新王朝从此开始，他的父亲费拉雷特实际上和他共同掌权，费拉雷特是牧首，在战争期间曾被迫发誓隐修。牧首尼康(1652—1666在职)大有魄力，近乎于粗暴，他进行了一系列实际的改革，其中有根据希腊版本修订礼仪书。后来，经其他牧首同意，尼康被撤职，但他的改革依然有效。反对改革的信徒被迫分裂出去，称旧信仰派（正确的称呼应为旧礼仪派)，又称"分裂派"(Raskolniki)。在东正教的信仰与生活中礼仪十分重要，这使他们更加固守礼仪与典制的细节，认为这些东西才代表严格的俄罗斯正教。彼得大帝的西方化改革更加深了分歧。俄国有三种教派：(1)严格意义上的旧信仰派，其中一部分人接受从国教会过来的神父，称做"教堂派"(popovtsi)，1849年他们破例从一位希腊主教获得自己的主教统绪。另一派称"反教堂派"(bezpopovtsi)，他们认为背教已经毁掉了教会的神品，因而只举行平信徒能施行的仪式，使用经过祝圣与冲淡了的酒和圣油；(2)形形色色极端或古怪的团体，其中有些捡拾异教或古代异端的残余，最著名的是移居加拿大的和平主义的杜霍波尔派(Doukhobors，意为"捍卫灵魂者")；(3)自十九世纪以来通过各种渠道进入俄国的一些新教团体。

彼得大帝计划以一个政府的部为模式来组织教会行政管理，

为此他于1700年让牧首职位空缺，1721年建立俄罗斯正教会主教公会取代牧首制。这个主教公会由皇帝召集的少数主教及其他神职人员组成，皇帝还任命了一位平信徒担任书记兼行政官，称Ober-Procuror(最高检查官)，在英语里通常称做Procurator(检察官)，这个头衔有点鄙俗，甚至在德语中也不高雅，却表现出这个机构的革命性。这样，似乎有可能同沙皇相抗衡的牧首便由一个显然受沙皇控制的行政机构取而代之。这个国教会中尽管不乏虔诚、学术、慈善工作、传教热忱诸方面的突出例子，但最深刻的献身榜样是在国教会外。十八世纪时，在圣山的隐修士中出现了朴实的虔诚与灵性指导这些古隐修院传统的复兴，其中有一位叫佩西·维利奇科夫斯基(1722—1794)的隐修士将它们带回到俄罗斯教会生活中，他后来在邻近俄国的摩尔达维亚一个隐修院任院长。俄罗斯教会近代尊为圣徒的最后两位信徒是吉洪·扎东斯基和北方森林的隐士萨罗夫的塞拉芳(卒于1835)，这两人代表同一倾向，这种倾向在某些方面与虔敬派之反对成为官方宗教的新教相类似。陀思妥也夫斯基的小说《卡拉马佐夫兄弟》中的佐西马神父这一形象描写的就是莫斯科附近的奥普金纳隐修院的一位“长老”(Startsi)，或者说灵性导师。

民族主义、近代学术和灵性运动的兴起使东派教会面临着新的情况，人民与教会紧密相联的传统势必以新的形式表现出来。希腊革命便是在伯罗奔尼撒的迈加斯皮莱翁隐修院发动的，(牧首格列高利五世虽然正式谴责了暴乱分子，但仍以希腊人的头头的罪名在伊斯坦布尔法纳尔区他的寓所前被处以绞刑)。随着希腊政治上的独立，希腊教会复兴了理智生活，实行了教会自治，并于1851年得到君士坦丁堡牧首的承认。在塞尔维亚、罗马尼亚、保加利亚也采取了类似的行动。1870年，保加利亚督主教声称对各地保加利亚人，包括在伊斯坦布尔的保加利亚人，行使管辖权——这被斥为“种族主义”(Philetism)〔或许是“过分的民族主义”〕，“当代的异端”，造成自1872年至1945年保加利亚人和希腊人

的分裂。巴尔干半岛上的教会生活继续不幸地卷入民族冲突中。在叙利亚，阿拉伯人中的基督教徒也变得不服希腊神职人员管辖。自1898年起，在大马士革设有安提阿正教会的叙利亚牧首，但耶路撒冷牧首区仍受圣墓弟兄会（几乎全是希腊人）控制。传教的兴趣促进了现代教育之被带到近东，但其代价是教会的进一步分裂。东仪天主教徒的工作为拉丁传教士所扩展，在希腊人、亚美尼亚人和叙利亚人中也出现了新教团体，在科普特人中建立了一个较大的福音派教会。在印度，圣公会传教会的传教士在叙利亚基督教徒中作过一段时间的工作，他们的影响的最后结果是分裂出一个更有福音派色彩的多马多教会。

对西方化影响的反动，无论是宗教的或反宗教的反动，都导致传统的正教采取了更有活力、更现代化的表现形式。西方化和532 严格的正教两种倾向在巴尔干诸国的各神学院的教师和俄国的基督教思想家中竞争。十九世纪后期，希腊教会受到平信徒神学家阿波斯托罗斯·马克拉基斯的鼓舞，此人持极端正统观点，有魄力，但性情古怪。自此以后，各种志愿组织做了大量工作以重整布道活动、组织宗教教育、支持教会的社会活动，其中最著名的是生活弟兄会，这是一个在俗的和受过神职的独身神学毕业生（theologoi）的团体。在俄国，斯拉夫派将注意力转向了正教整体的与灵性的传统，反对既受压迫又压迫人的官方教会的沉闷（在尼古拉统治时期，即从1825年到1855年，情况或许最糟糕），同时也反对改革派和革命派的世俗倾向。平信徒阿列克塞·霍米雅科夫（1804—1860）是这一派的早期领袖。其他成员，例如小说家陀思妥也夫斯基、哲学家索洛维约夫，与教会的关系较疏远，不过同样关心宗教；索洛维约夫渴望宗教统一，这导致他声称有权加入罗马教会而又不放弃自己在古老的正教会中的地位。俄罗斯教会常常是英勇的传教活动至少是受到鼓励，因为传教有可能巩固帝国或扩大其影响，例如帝国巴勒斯坦会的工作以及对圣山第一座俄罗斯隐修院的赞助便起到这样的效果。但也有与政治毫无牵

迭的传教活动，在阿拉斯加(1867年以前是俄国的前哨基地)的传教活动，在日本正教会的缔造者东京主教尼古拉（1860—1912在日本)领导下的传教活动均属于这一类。

二十世纪的战争与革命导致了进一步的变化。巴尔干战争后，“新希腊”大部分教区的管辖权实际上已由君士坦丁堡转移到了雅典。不久以后，阿尔巴尼亚正教会实现自治。第一次世界大战后，原先在奥匈帝国统治下的那部分塞尔维亚人和罗马尼亚人回归祖国，恢复了自己的教会；塞尔维亚牧首区于1920年恢复，罗马尼亚正教会于1925年升格为牧首区。1923年希腊和土耳其互换侨民，普世牧首的直接管辖范围因此缩小到伊斯坦布尔近郊。但欧美两洲的希腊正教会的教区仍归他管辖，并不时有人呼吁他在正教各牧首中应享有至高无上的地位。在二十世纪二十年代，希腊、叙利亚、罗马尼亚等国先后采用格列高利历，但略加改动以使节期的日期固定，这引起相当大的反感(以及一些分裂)，为保持团结，所有东正教会仍采用儒略历来计算复活节的日期。

俄国之由东正教帝国转变为马克思主义国家对教会的打击之大可以和从前之被穆斯林征服相比。1917年，俄罗斯教会在莫斯科举行会议，恢复了牧首制，并计划使教会在其它方面获得自由。 533
但在布尔什维克统治下，由国教会到受迫害的过程发展迅速。苏维埃政府虽然在原则上容忍“宗教信仰和反宗教宣传”，但实际上积极提倡后者而几乎不容许前者。许多主教和神父在监禁或流放中消失了，隐修院被解散，大多数教堂被封闭，教会的行政管理受到妨碍，通常称做“活的教会”的激进团体，作为一种进一步制造分裂的因素，有许多年得到一定的鼓励。但教会依然活在信徒的心中，教会领袖们千方百计保持了某种形式的组织。1923年，牧首吉洪宣布在政治上效忠苏维埃政权，从而获得一定的自由。他于1925年去世，他死后，都主教塞尔吉乌斯成为牧首座的护卫者。以后反宗教的压迫时期与相对的平静时期交替出现，直到第二次世界大战中俄国东正教徒表现出对祖国无可怀疑的忠诚后教

会与政府的关系才变得较为稳定。1943年获准选举牧首，在新牧首塞尔吉乌斯及其继承人阿列克塞（1944—1970在职）领导下，俄国教会的工作一直较为正常。教会得到一些便利与设备以开展严格宗教范围内的活动（如崇拜、受邀请在家庭里作教导工作），同时还恢复了一些机构，如特洛伊茨克、列宁格勒、基辅等地的几座隐修院、女修院和神学院。政府当然要求教会及其领袖表示政治上的效忠，而马克思主义的领袖们仍预料宗教最终将消亡，只不过放弃了以前的正面攻击。格鲁吉亚于1801年被俄国兼并，格鲁吉亚教会也随着并入俄罗斯正教会（格鲁吉亚教会学校里的不满情绪可部分地归因于这种令人愤慨的地位，未来的约瑟夫·斯大林曾在其中求学的教会学校情况便是这样），但1917年在自己的卡多利柯斯牧首领导下再次成为自主教会，并于1944年得到俄罗斯正教会的承认。苏联的其它教会享有和正教牧首区相似的地位，这些教会是：旧信仰派（至少是教堂派）、亚美尼亚教会（其最高首脑卡特利柯斯驻苏维埃亚美尼亚的埃彻米亚德希姆）、波罗的海沿岸共和国的俄罗斯浸礼派和路德派教会。二十世纪二十年代，原先隶属俄国后来赢得独立的各地区的正教会的自主地位为普世牧首所承认。正教会在爱沙尼亚（流亡在外国的除外）和拉脱维亚已被消灭，但在波兰和芬兰保存下来。乌克兰在俄国革命中的短暂独立时期组织了一个自主教会，现今仅在移居美国和加拿大的乌克兰人中继续存在。

在俄国境外的俄罗斯正教徒分为三大派。第一派在教会事务上仍忠于［莫斯科的］牧首。第二派则服从一批流亡在外的主教的领导，这批主教原以基辅都主教安东尼为首，认为吉洪及其继任者是苏维埃政权的奴才，他们这个俄国境外的俄罗斯正教会才是正教传统的真正继承者。这一派的大会长期设在南斯拉夫的卡尔洛夫齐，第二次世界大战后迁往美国。第三派力求避免卷入政治，因此坚持教会行政管理自主，至少目前应这样，同时仍忠于俄罗斯正教传统。属于这一派的有美国俄罗斯正教会的主要团

534

体北美俄罗斯正教希腊公教会与西欧俄罗斯教会的主要部分。后者于1925年在巴黎建立了一个神学与教会生活的重要中心圣塞尔吉乌斯学院，知名神学家塞尔吉乌斯·布尔加科夫(1871—1944)任院长多年。

在对目前的状况及问题作一简略的综合评述后便可结束本章了。聂斯脱利派教会(即亚述教会)的残余在两次世界大战中蒙受巨大损失，大部分教徒在叙利亚避难。世袭的牧首家族流亡在外，现任卡多利科斯马尔·什穆恩二十三世将他的总部设在加利福尼亚。马拉巴的叙利亚系基督教徒从1910年以来又发生一次分裂，一派称牧首派，愿意接受叙利亚教会的管辖，另一派称卡多利科斯派，要求实行完全的自治。在其它一性论派或雅各派教会中，埃塞俄比亚教会在海尔·塞拉西领导下从科普特教会管辖下获得独立，正努力作好准备以便履行国教会在教育及其它方面的责任。亚美尼亚教会已从1915年到1916年的大屠杀和流放中恢复元气。该教会的第二位首脑西利西亚(一度被纳入土耳其版图)的卡多利科斯现在和他的教徒一道驻黎巴嫩，但支持或反对苏维埃亚美尼亚的政治运动对教会生活的影响甚大。

现今仍然存在的东正教会有：古老的君士坦丁堡、亚历山大、安提阿和耶路撒冷四个牧首区（亚历山大牧首区在近代因希腊人和叙利亚人移居埃及教徒人数有增加)；建立较晚的俄罗斯、塞尔维亚、罗马尼亚、保加利亚、格鲁吉亚六个牧首区，其中保加利亚牧首区是最近才恢复的；塞浦路斯、希腊、波兰、芬兰、阿尔巴尼亚、捷克斯洛伐克六个自主教会和独立的西奈山隐修院，塞浦路斯正教会是以弗所公会议时获得承认的，近年来因其主教们领导教徒参加争取和希腊联合的民族运动而闻名于世。美国俄罗斯正教会主教区于1872年由阿拉斯加迁到旧金山，1905年又迁往纽约，当时的主教是吉洪，后由他任牧首，这是1917年前美国唯一的一个有组织的行使管辖权的正教会，监管除希腊人外的其他［信奉正教的］民族的教区（希腊人于1922年组成一个大

主教区，归君士坦丁堡管辖)。1920年以来，美国的叙利亚人、塞尔维亚人、罗马尼亚人、保加利亚人、阿尔巴尼亚人分别建立了自己的教区。在美国出生的年轻一代平信徒和神职人员的成长标志着正教已在美国归化，希腊人和俄罗斯人还为他们开办了神学院。教导越来越多地用英语进行，并在不同程度上用英语举行仪式，可以预料在适当的时候，这些民族集团将联合组成一个美国正教会。在美国也有一个亚美尼亚教会主教区以及亚述和叙利亚雅各派教会的一些牧区。

535

直到最近，最大的东仪天主教会是布列斯特联合协议在加利西亚遗留下来的教会（加利西亚在波兰被瓜分后属奥地利，1918年后又成为波兰的领土）和与此有联系的喀尔巴阡俄罗斯公教会（原受匈牙利统治，1918年后归捷克斯洛伐克管辖)。在俄属波兰的乌尼阿特教会各教区于1840年和1875年重新并入俄罗斯教会。加利西亚地区乌克兰人的一位著名领袖是安德烈·舍甫茨基，他从1900年至1944年任利沃夫都主教，是东仪天主教徒中致力于在服从教皇的范围内表现东派基督教较少注重形式的虔敬精神的人士之一。1946年这些地区被苏联占领，乌克兰公教会和喀尔巴阡俄罗斯公教会随即重新并入莫斯科牧首区，此后乌克兰“乌尼阿特教会”主要在美国和加拿大为来自加利西亚和喀尔巴阡俄罗斯的移民建立的“使徒督主教区”中保存下来，这些教徒一直忠于乌尼阿特教会。

东派教会的基督徒尽管确信自己的传统纯正，但仍与其它教派建立了友好关系，只要这种关系不因论争和劝诱教徒改宗而复杂化。自十七世纪以来就有各种友好交流——多半与安立甘宗教会交流，但也不仅限于此，1870年以后和古老公教会有往来，后者通过另一条途径达到的立场与东正教的很接近。自1925年的斯德哥尔摩会议和1927年的洛桑会议以来，东派教会参加了普世教会运动；1920年在牧首职位出缺期间由君士坦丁堡会议发布一道大会通谕，号召各教会就关心的实际问题召开会议进行协商，从

而促成了这一步发展。可惜的是俄罗斯正教会在二十世纪二、三十年代未能参加这些协商。但在1948年庆祝俄罗斯正教会自主五百周年后召开的莫斯科会议上表现出愿与其它教会交往的兴趣，除希腊正教会外其它东正教会都出席了这次会议，不过会议的决议语气甚为僵硬，值得注意的内容有谴责梵蒂冈的政策、当时拒绝与世界基督教协进会合作、保留对安立甘宗圣品的批评意见——而该派的圣品在1922年至1935年间已得到普世牧首及另外几个东正教会有条件的承认。然而，1961年俄罗斯正教会终于加入了世界基督教协进会，这样各民族几乎所有主要的自主东正教会都成了这个普世组织的成员。

第十八章

普世教会运动

基督教会的历史一直受两种主要力量的推动，一是求扩张，二是求联合。十九世纪时，特别在新教中，扩张占优势，但在二十世纪最令人注目的是争取合一的运动。对基督教世界的重新联合的关注以多种方式表现出来。“普世教会运动”是一个笼统的名词，指所有争取教会重新合一的运动和倾向，而这些运动和倾向并非完全一致。普世教会运动在新教中极其重要，同时涉及大多数东正教会。罗马天主教会长期没有正式参加普世教会运动的协商与行动。1928年教皇发表《论世俗事物》通谕，宣称促进实现基督教会合一的唯一途径是“帮助那些脱离基督的唯一真正的教会的人回归这个教会”，这就必然意味着他们得“像相信我们的主之道成肉身那样，按梵蒂冈公会议规定的意义相信罗马教皇永无谬误”。这种毫不妥协的态度关闭了天主教会参加普世教会运动的

538

门，直到约翰二十三世任教皇时才发生了戏剧性的转变（见第十九章）。

到二十世纪时，普世教会运动占据了突出的地位，但它源远流长，实际上可以追溯到十六世纪，不过到十九世纪时才在新教生活与思想的六个领域掀起了特定的运动，后来在二十世纪时成长为跨教派的机构并激发一些教会实现了有机的联合。

第一个领域，在许多方面也是最重要的领域是传教事业。在传教地区，宗派主义的竞争带来的害处与合作的需要尤其明显。十九世纪的传教热潮从一开始便具有若干跨教派的特点，这是因为众多的传教组织从不同教派的基督徒获得支持。在传教地区，早就有不同会派传教士的聚会，以增进关系和商讨问题。第一次世界规模的这种集会于1854年在纽约和伦敦举行，以后又不定期地召开过另一些会议。第八次集会是1910年在爱丁堡举行的普世宣教会议。这次会议与前几次不同之处在于大多数与会者不仅作为深感兴趣的个人，而且以传教组织的正式代表身份出席。会议的特点之一是事先经过充分准备，包括会前散发了大量精心准备的研究资料。在传教地区建立的教会，或者说子教会派有代表出席，详细汇报了自己的情况。许多后来在二十世纪普世教会运动的发展中在多方面起了重要作用的人士是在爱丁堡会议上得到鼓舞和明确了方向的。

539

爱丁堡会议是普世教会运动的大转折点。为了保持会议取得的成果，成立了一个续行委员会，到1921年这个委员会发展成为国际基督教宣教协会。第一任主席是主持爱丁堡会议的美国循道宗平信徒约翰·雷利·穆德(John Raleigh Mott, 1865—1955)。参加该协会的主要是各国、各地区的跨教派传教组织，例如德国福音宣教委员会(1885)、北美国外宣教会(1893)、大不列颠和爱尔兰宣教协会会议(1912)。这个协会鼓励在各子教会所在国，特别在印度、中国、日本、刚果及近东诸国发展全国性的基督教协进会。在这一时期，不仅传教工作方面的合作大有发展，而且传

教责任迅速转移，以至到二十世纪中叶在新教的传教地区已约有百分之九十的传教人员是本国人。子教会的重要性日益增长，这在国际基督教宣教协会1928年在耶路撒冷、1938年在马德拉斯召开的两次世界性会议上有所反映。在耶路撒冷会议上，与会的子教会领导人约占代表总数的四分之一，而在马德拉斯会议上已略微超过半数。

发展中的普世教会运动的第二个领域是青年工作和基督教教育。在普世教会运动中，一个具有相当重要意义的跨教派先驱组织是基督教青年会，1844年由乔治·威廉（George Williams, 1821—1905）创立于伦敦，后来发展到世界各地。1855年成立了基督教青年会世界协会。同年在伦敦组织了基督教女青年会，1894年又成立了世界基督教女青年会。青年中另一个重要的运动是学生国外宣教志愿运动，是1886年在德怀特·L·穆迪组织的一处夏令营成立的。穆迪是该运动的组织者，并担任主席多年。在他倡导下于1895年在瑞典成立了世界基督教学生同盟。学生基督教运动的特点是预示性与先锋性；它是培训男女青年的基地，后来这些青年成为普世教会生活各领域的杰出人物。这些世界性学生组织绝大多数是平信徒运动，世界基督教教育运动也具有强烈的平信徒色彩，这是符合它的性质的。从1889年起，世界主日学会议定期举行。1907年，世界主日学协会成立，1924年成为全国性的与跨教派的基督教教育机构的联合会，1947年改名为世界基督教教育协进会，1950年又改名为主日学协进会。 540

普世教会运动发展的第三个领域是为开展基督徒服务和共同伦理行动而实行联合，这后来被称做“生活与工作”运动。提倡这种涉及面广阔的方法的一位先驱人物是塞缪尔·西蒙·施穆克尔（见边码第513页），他于1838年发表《致美国各教会的友好呼吁，附按使徒原则实现大联合的计划》。他提出的是一种联邦式的计划，现有各教派在实际上并不受触动的情况下加入使徒新教会，成为其分会。虽然当时认真商讨这种计划的时机还不成熟，但它

们增强了对实现更全面的联合的渴望。在这方面，组织上的一种早期表现是1846年在伦敦成立的福音联盟，不过其成员全是关心此事的个人。福音联盟主持召开了若干次国际会议，成为发表福音传教意见的场所，在捍卫宗教自由方面特别积极，成绩卓著。但福音联盟与各教会并没有正式关系，不过随着十九世纪的推移，逐渐认识到建立这种关系是很可取的。1867年建立的福音联盟美国分会最后一任著名秘书长是乔赛亚·斯特朗(1847—1966)，但他于1898年辞去这个职务，以便积极参与组织美国基督教联合会的工作。这个联合会终于在1908年成立，约有三十个会派参加，包括美国许多——但不是所有，主要教会团体。它宣称有五个目标：（1）表现基督教会的团契与大公合一精神；（2）联合美国各基督教团体为基督和世界服务；（3）鼓励培灵团契，鼓励就教会的灵性生活与宗教活动相互进行商讨；（4）扩大基督教会在一切涉及人民的道德与社会状况的事务中的联合影响力，以促进基督的律法之应用于人类生活的各种关系；（5）协助组织地方分会以便促进联合会的目标。1950年，联合会和美国其它一些跨教派机构合并成为美国全国基督教协进会，参加合并的是一些致力于国内外传教、传教教育与宗教教育、高等教育、受托管理及妇女工作的机构。在其它一些国家，例如法国于1905年、瑞士于1920年、英国于1942年、加拿大于1944年，也成立了类似的组织。

在世界舞台上提倡联合最杰出的人物是瑞典路德宗牧师与学者、后来任乌普萨拉大主教的内森·塞德布洛姆(Nathan Söderblom, 1866—1931)。他是学生基督教运动的老资格成员，他确信各教会尽管在教义上有深刻分歧，但仍能在共同的伦理行动方面进行合作。在他的大力推动下，1925年在斯德哥尔摩召开了第一届普世基督教生活与工作会议。会议对世界的社会需要作了迅速的审视，向基督教界的良心呼吁，并指出了可能的前进路线。这次会议的续行委员会于1930年发展成为普世基督教工作与生活协进会，又于1937年在牛津召集了第二次国际会议：教会、社会与

541

国家会议。在斯德哥尔摩会议上被“忽略了”的伦理行动的神学基础，在这次会议上详加探讨，并对教会在世界上的独特作用给予了注意。

普世教会活动的第四个领域在某些方面是最棘手的，因为它涉及坦率地面对最重大的教义上的分歧，而在其它领域通常不必直接面对这些问题。十六世纪时新教举行了最初的普世性商讨，但在“信仰与教制”这类问题上商讨破裂了，现在不愿再提起这些问题。然而，任何完全意义上的基督教会合一的具体建议不能不面对这些教义问题。例如，美国圣公会的威廉·里德·亨廷顿（1838—1918）试图提出安立甘宗的起码原则作为商讨教会合一的基础时，他列举了以下四点：（1）《圣经》是上帝之道；（2）两个古老的信经是信仰的准则；（3）基督亲自规定的两项圣事；（4）历史悠久的主教制是行政组织上联合的关键。十九世纪八十年代，上述四点略加修改后为美国圣公会主教团和安立甘宗兰贝斯会议所接受，这个“芝加哥-兰贝斯四条款”清楚地表明信仰与教制问题在协商联合时占有的地位是多么重要。有一位从事传教工作的美国圣公会主教查尔斯·H·布伦特（1862—1929）在1910年的爱丁堡会议上看到了一种新的景象——组织一个联合教会的景象，但这只有通过商讨教义问题才能达到，而这次会议正忽略了这点。他号召自己的教会带头讨论信仰与教制问题。经过十余年的筹备，终于在1927年在洛桑召开了第一届普世信仰与教制会议。会上充分商讨了各教派间分歧最深刻的一些问题，发现意见相同之处范围之广出乎意外，会议始终充满友好精神。洛桑会议成立了一个续行委员会以继续开展运动，这个续委会于1937年召集了第二届爱丁堡会议。这次爱丁堡会议就“我们的主耶稣基督的恩典”制订了一份值得注意的声明，声明开始时断言“在这个问题上，各教会没有理由继续分裂”。但涉及到“教职与圣事”时却暴露出深刻的分歧，显示出还有一些问题需要进一步阐释。然而，各教会在教义方面意见一致之处占了百分之八十五，这一概括的估计似乎是

512

得到普遍承认的。

许多人士提出建议，谋求将生活与工作运动和信仰与教制运动合并成一个世界性的基督教协进会。这两个运动早已计划在1937年先后召开会议。两个会议均表决赞成合并，因此1938年在乌得勒支为世界基督教协进会制订了一份临时性的章程，为协进会采用的基础是："世界基督教协进会是承认我们的主耶稣基督为上帝和救世主的各教会的团契"。在这些发展中起领导作用的是威廉·坦普尔（William Temple，1881—1944），他当时任约克大主教，后于1942年出任坎特伯雷大主教。坦普尔是哲学家、神学家、教会领袖，曾在学生基督教运动、国际基督教宣教协会、生活与工作运动、信仰与教制运动中扮演了重要角色。现在他出任"筹备中的"世界基督教协进会临时委员会主席。由于受战争的阻碍，协进会停留在筹备阶段达十年之久。临时委员会在这些艰苦的岁月里，在为与差会失去联系的宣教地区提供援助、照顾战俘、帮助难民方面工作极其出色。1948年，来自四十七个国家的一百四十七名代表终于在阿姆斯特丹会聚一堂，正式成立了世界基督教协进会，批准了乌得勒支会议采用的基础，明确规定协进会对各成员教会不具有组织上的权威。欧洲大陆和不列颠群岛大多数主要新教团体、美洲和澳大拉西亚的多数新教团体以及一些东正教会加入了协进会。亚非两洲大多数子教会也成了协进会成员。

在1961年的新德里会议上，国际基督教宣教协会并入世界基督教协进会。世界基督教协进会与基督教青年会世界协会、世界基督教女青年会、世界基督教学生同盟保持密切联系。在这些国际性组织的联合发起下，1939年在阿姆斯特丹、1947年在奥斯陆、1952年在特拉凡哥尔召开了三次世界基督教青年会议。

普世教会运动的第五个领域是教会组织上的合一。有些合一是在同一信仰界线内，或同一教派内进行的。苏格兰长老宗的再合一便是这种合一的一个突出例子。1847年，联合独立会与济世会（见边码第463页）合并为联合长老会。1900年，联合长老会又

与1843年大分裂时形成的自由长老会的大部分合并，组成苏格兰联合自由长老会。自由长老会的小部分信徒（“极少数自由派”）拒绝合并。尽管当初引起分裂的原因——牧师推举制，早已在1874年依法废除，但仍经过多年的协商才清除了大联合的障碍。1921年，国会通过一项法案，准许教会在有关教义和礼仪的一切问题上自行作出规定，政府不加干预，但又宣布敬拜上帝和努力促进天国的实现是国民的责任。1929年联合终于大功告成，苏格兰百分之九十的长老宗信徒—可能超过全国人口的三分之二，成为苏格兰联合教会的成员。 543

在美国也有一些教派内重新联合的例子。1918年，美利坚合众国福音信义会总联会和北美洲福音信义会总协进会与南方福音信义会总联会合并成为美国联合信义会。1930年，布法罗、衣阿华和俄亥俄三州的信义宗大会合并成为美利坚信义会。二十世纪六十年代初又实现了几起合并，这样美国几乎所有的路德宗教会都并入了三大机构：美国信义会（包括联合信义会和奥古斯塔那福音信义会）、信义会密苏里大会、美利坚信义会（包括美利坚信义会、福音信义会和自由信会义）。

北方长老会于1906年和坎伯兰长老会合并，1958年与联合长老会再合并而成为美利坚合众国联合长老会。1961年，一位会和普救会合并，成立一位普救会协进会。

卫理公会是1939年由美以美会、监理公会、美普会重新联合而成的教会（美普会是一百余年前从循道宗的主体教会分裂出来的）。七年以后，两个有德国循道宗背景的教会合并成为福音联合弟兄会。这个教会又于1968年与卫理公会合并，成立了联合卫理公会。

同时，也有跨教派、超信仰界线的联合。在加拿大，当初有各式各样的新教派别传入，因而组织甚为复杂。十九世纪时发生了多起教派内的合并。长老宗发生九起合并，1875年达到高潮，是年四大教会合并成加拿大长老会。循道宗进行了八起合并，

1884年达到高潮时也是四大教会联合，组成加拿大卫理公会。信徒人数少得多的公理宗也在1906年和1907年由三派合而为一。但在这样一个地广人稀的国家，新教各派的活动极需更密切地加以协调，因此在十九世纪末二十世纪初出现了谋求建立联合教会的运动。按长老宗的标准和循道宗的二十五条拟订出一份"联合的基础"，而教会的行政组织则综合了各种传统的特点，但不久便看出安立甘宗和浸礼宗不愿加入联合，大多数长老宗信徒也反对联合。后来经过多年的努力和多次意见交换，终于在1925年成立了加拿大联合教会，但仍有三分之一强的长老宗信徒不愿参加。

在子教会所在国家也发生了一起最重要的合并，参加合并的有公理宗、长老宗和安立甘宗教会。1908年，长老会和公理会合并成为南印度联合教会。但这仅仅是联合的开始；不久循道会和圣公会加入联合谈判，历时多年终于达成一项基本协议，为更大的联合铺平了道路：合并时的所有牧师享有平等的权利和地位，同时要防止将地方教会不愿接受的牧师强加于它们。此后三十年，神职的按立均由主教主持，长老襄礼。1947年，南印度教会成立。有五位安立甘宗主教重新当选，有九位主教是新当选祝圣的。这样，一百万印度基督徒被纳入了一个独立的土著教会。①

544

在美国，1957年成立的联合基督教会使四个不同的会派合而为一。1931年，公理会和基督的教会合并，后者是十九世纪初产生于边疆地区奋兴运动的教会。三年后，德裔归正会和福音联会合并为福音归正会，福音联会是十九世纪四十年代由有路德宗和

① 鲁恩·劳斯和斯蒂芬·C·尼尔合编的《普世教会运动史，1517年至1948年》(费城，1967年第二版)(Ruth Rouse and Stephen C. Neill, *A History of the Ecumenical Movement, 1517—1948*, 2nd ed.; Philadelphia, 1967)第496—505页有一表格，列有1910年至1952年间已实现的和预料中的许多联合或重新联合计划。

归正宗背景的操德语的虔敬移民团体联合组成的。将这两个合并后的教会再合并为联合基督教会的努力遭到少数信徒的激烈反对，但到1961年时，1957年的合并得到双方绝大多数地方教会的承认。最后终将出现建立一个甚至更大的联合教会的可能性。1962年教会联合协商会开始工作。到六十年代末，有九个会派参加协商，包括公理会、一些联合教会、圣公会以及三个具有循道宗背景的黑人教会。

普世教会活动的第六个领域是一些宗派之建立世界性的团契。这些团契的工作有时似乎与普世教会活动其它领域的目标相抵触，但总的来看，它们的行事原则是，诸如世界基督教协进会这样的组织的权力不能超过其成员教会。安立甘宗的主教会议兰伯斯会议(1867年召开第一次会议)从某些方面看是第一个这样的世界性宗派组织，只是在它是主教会议这一点上与其它同类组织不一样——或许1889年召开的古老公教会主教会议除外。世界归正宗长老制教会联盟成立于1875年，世界卫理公会协进会成立于1881年，公理会世界协进会成立于1891年，世界浸礼会联盟成立于1905年，世界信义会联合会成立于1923年，基督会世界大会成立于1930年，国际自由基督教与宗教自由协会也成立于1930年，公谊会世界协商委员会成立于1937年。上述组织大多数和世界基督教协进会建立了协商关系。

545

二十世纪时，新教不仅受普世教会运动的影响，而且受神学复兴的影响。二十世纪初，对神学问题的注意一般说来受到一定程度的轻视。但第一次世界大战后，在欧洲重新出现了对《圣经》和系统神学的注意。新兴的"辩证"神学，即"危机"神学，最有力的代言人是亨利希·艾米尔·布隆内尔(H·Emil Brunner, 1889—1966)，特别是神学家卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968)。巴特曾任归正宗牧师，他的《教会教义学》(*Church Dogmatics*)共十三卷，1932—1967出版)影响甚大。他批评施莱尔马赫派和里敕尔派的主观主义和相对主义，强调上帝的他性、启示的中心

地位及人的罪恶本性。他的许多著作虽一直引起争论，但对神学问题的广泛而严肃的讨论作出了贡献。教会之反对纳粹党人的集权主义进一步刺激了神学的复兴；德国教会于1934年发表“巴门宣言”，坚决主张耶稣基督是人应当倾听、信赖和服从的上帝的唯一之道。

在美国，神学气氛的转变开始于二十世纪三十年代，当时“基督教现实主义”批判了它所认为的美国许多神学的唯心主义假设和乌托邦式的幻想，将新思潮介绍到了美国。这项发展的核心人物是尼布尔兄弟和保罗·蒂利希。莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892—1971) 坚持不懈地追求为社会伦理建立一个健全的神学基础，写出了极为重要的著作，以《人的本性与命运》(*The Nature and Destiny of Man*, 1941—1943)最为重要。赫尔穆特·理查德·尼布尔(H·Richard Niebuhr, 1894—1962)在一生的创造性工作中将神学、社会学、伦理学的分析结合起来；《基督与文化》(*Christ and Culture*, 1951)是他的代表作之一。蒂利希(Tillich, 1886—1965)因受希特勒政权迫害而逃离德国，移居美国，所著《系统神学》三卷 (*Systematic Theology*, 1951—1963)代表他成熟的思想。

普世教会运动，特别是以世界基督教协进会为核心的普世教会运动，反映了这些以及另一些着重《圣经》的神学家的贡献，反过来又成为传播他们的观点的工具。在世界各地的新教中也出现了礼仪复兴，大大改变了对崇拜的理解水平与实践。一些教会修改了礼仪，自由教会也倾向于在各自的崇拜中引进一些礼仪的要素。一些天主教和新教学者对《圣经》研究和礼仪改革发生了兴趣，这有助于为二十世纪六十年代普世教会运动的惊人进展预备道路。

第十九章

当代世界之教会

546

第二次世界大战结束后若干年，世界各地、特别是西方的基督教会在组织上似乎很稳定，而且有继续发展的希望。1945年联合国的建立为解决国际紧张局势和维护和平提供了一个国际讲坛。罗马天主教会在庇护十二世（1939—1958在位）领导下表面上维持住自己的中央集权地位和保守立场。1950年宣布圣母肉体升天为天主教教义，这与十九世纪天主教的主要思潮的精神是一致的，1950年发表的《人类》通谕则警告不可在哲学或神学思想上偏离正统。

新教教会和东正教会在许多国家显示出相当大的组织上的恢复力。在北美，战后出人意料地出现了宗教复兴；在德国，特别是通过各福音学院、通过宗教会议发起的大聚会，在平信徒中出现了明显的〔宗教热情的〕再高涨，他们在福音学院中安排了在各自的日常职业中为基督作见证的计划，而大聚会则吸引了众多的信徒参加一年一度为期一周的学习与灵性更新活动。

中国大陆对传教活动关闭了大门，保留下来的教会处于孤立之中，这对基督教世界是一个重大损失，但在世界其它地区，大多数教会似乎正成功地向土著化、自主化过渡。世界基督教协进会在首任秘书长、出生于荷兰的威廉·A·维塞特·霍夫特（1900——）领导下稳步发展，世界各地不断有教会加入。1961年在印度的新德里召开第三次大会时，共有来自五十个国家的一百九十七个教会参加了协进会，首次包括了俄罗斯正教会和两个五旬节派教会。在普世教会运动中虽贯穿着多种神学思潮，但影

响最广泛的是以基督为中心的启示圣经神学。

547 然而，在许多基督教地区存在着一种深度的不安。随着一个接一个的亚、非国家之获得独立和挣脱殖民主义枷锁，这些国家的教会常常对西方崇拜上帝、组织教会、阐释神学的方式提出疑问。在"第三世界"出现了一种坚定不移的看法：欧洲和北美的富国，包括资本主义和社会主义两种富国，尤其是美国和苏联，越来越富，而穷国相对而言越来越穷。许多西方教会组织上的自我中心地位和自满情绪受到来自内部和外部的相当严重的抨击，因为大家日益确信各教会应当对世界上较贫穷、较无权的人——其中许多是黑种人、棕种人或黄种人——的苦境表示更多的关心。

对世界上存在的非正义行为和不平衡状况的感受日渐深化，加之在世界上使用武力引起越来越大的不安，导致对天主教、东正教、新教间组织上的高大壁垒提出日益深刻的批评，因为它们妨碍了基督徒为人类的福利进行有效的合作。天主教徒和新教徒在三十年代反对极权主义的斗争中进行过合作，这样的先例人们记忆犹新。虽然战后的宗教复兴带来了更新和改革，但对更加深刻的更新和改革的渴望时有表现。同时对教会中虔敬和组织的传统方式产生不满。特别在平信徒和青年中出现了相当大的公开或隐蔽的批评意见。

然而，罗马天主教会中更新和改革的推动力却出乎意料地来自最高领导人。1958年，安吉洛·朱塞皮·隆卡利当选为教皇，他为自己取名为约翰二十三世①（1958—1963在位），当时许多人感到他领导下的教廷将是一个"看守"机构。可是，他作为一个教廷外交家有过和各种各样的社会与政治运动打交道的丰富经验。他受命在保加利亚、土耳其、法国、德国工作期间与东正教世界

① 西方教会大分裂结束时的三位争位教皇之一名约翰二十三世，他玷污了约翰这个名字，于1415年被康士坦茨公会议废黜（见边码第276页），从此以后没有一任教皇再称约翰。隆卡利选用它是为教廷恢复了一个基督教会史上备受爱戴的名字，因为称约翰的教皇最多。

和非天主教世界有过接触，也与多种类型的政治团体打过交道。作为教皇，他表示决心引导他的教会按世界的需要重新考虑自己的信仰与生活模式，还要引导天主教会与其它基督教会建立真正的普世主义的关系。早在1959年他便宣布他将召开第二十一次普世会议(第二届梵蒂冈公会议)，全世界的主教们将会聚一堂。1960年，他设立基督教合一秘书处，任命奥古斯丁·卡迪纳尔·比(1881—1968)为秘书长，从而为与其它教会开展对话提供了一条有效的渠道。这位教皇还指定了五名正式观察员出席世界基督教协进会第三届大会，并邀请新教教会和东正教会派观察员参加第二届梵蒂冈公会议；许多教会的确这么做了。 548

约翰二十三世对人类的需要和世界问题的关心反映在他的两道著名通谕中。1961年为纪念《新世物》通谕七十周年，《四十年》通谕三十周年，他发表了《慈母与导师》通谕，按前两道通谕的传统使天主教的社会学说赶上时代形势。1963年又发表《世界和平》通谕，专论创造各种条件以建立有真理、正义、慈善、自由的世界和平。它宣布“一切人生而具有同样的尊严”，号召停止军备竞赛，强调各国经济的相互依存的不断加深，教导天主教徒为共同的福利和持其它信仰的人们携手合作。

经过三年多的准备，第二届梵蒂冈公会议于1962年10月11日在罗马的圣彼得大堂召开。出席会议的两百余位主教代表进步与反动两股势力，在许多细节问题意见有分歧，因而开幕不久便可看出要实现想望中的“赶上时代形势”(aggiornamento)并非易事。尽管第一期会议于12月8日休会，没有取得什么结果，但改革和普世教会运动的精神确实在会上表现出来了。

约翰二十三世次年7月逝世，由乔范尼·巴蒂斯塔·蒙蒂尼继位，称保罗六世(1963—1978在位)。新教皇决心开完第二届梵冈公会议，并将决议付诸实施。所以，公会议在每年秋季又举行了三期会议。保罗六世不像前任教皇那样具有感人的超凡魅力，但他在1964年初为推进普世教会运动前往圣地访问，会见了君士坦

丁堡牧首，戏剧性地表现了他对其它教派和解的关注。这次访问的成果之一是后来（1965年12月7日）罗马和君士坦丁堡发表同样的声明，对1054年东西教会大分裂时各自的无礼言词和应受谴责的恣态表示遗憾，并取消了加于对方的革除教籍令。

第二届梵蒂冈公会议完成的第一项工作是《神圣礼仪宪章》。[①] 这份宪章以礼仪改革运动的成果为基础，对弥撒仪式作了修改，让信徒更多地参与仪式。

会议通过了十六份长短不一的文件，《关于教会与非基督教的关系的宣言》只有一千余词，而《教会在现代世界之牧职宪章》则长达二万三千余词。前一宣言主要涉及犹太教与基督教的关系这个敏感问题，有人批评这份宣言有些部分缺乏说服力，而且有点深奥难解，但它的确对任何形式的反犹主义、对由于种族、肤色、生活状况或宗教信仰而受到的歧视或迫害表示遗憾，并鼓励与非基督教开展对话，鼓励为共同的福利与它们进行合作。

549

《教会在现代世界之牧职宪章》不仅是写给基督徒，而且是写给全人类的，并有意指示教会为人类大家庭服务。它教导神职人员和平信徒在服务中携手合作，以便抵制技术社会丧失人性的方面，造成一个较有人性较为人道的世界。约翰二十三世的"社会问题通谕"中的许多寓意在这份宪章中有所反映。

第一届梵蒂冈公会议未完成的任务之一是制定关于教会的宪章，因会议突然中断只通过了关于教皇的章节。在两届会议之间，拟订了一些关于教会的重要声明，庇护十二世1943年发表的通谕《基督奥体》尤其重要。同时又为第二届公会议通过的《教会的教义宪章》作了大量准备工作；该宪章的草稿在会议期间作了多次修改，离开了过去对教阶制度、对管辖权的强调，转而采取了一种较注重《圣经》、历史与较有活力的立场，因此被广泛认为是

---

① 这次公会议通过的文件的英译文，见沃尔特·M·艾博特编辑的《第二届梵蒂冈公会议文件集》（纽约，1966年）。(Walter M. Abbott, *The Documents of Vatican II*, N·Y·, 1966)

这次会议的杰作。其中最重要的是强调主教院论、强调全体主教的教士职能，即全体主教和教皇一道组成一个“主教院”负责管理教会。最后一章是论圣母马利亚的，加入本章是为使马利亚论不致脱离其它神学问题而显得孤立。确认了教会过去给与马利亚的种种称号，宣称“这些称号既不减损也不增加唯一的中保基督的尊荣与效力”(第3章第62节)。

这份强调教会的牧职与支持普世教会运动的宪章开辟了和东正教、安立甘宗和新教神学家们就普世教会运动开展对话的道路。其中一些主张很快便得到贯彻；在公会议最后一期会议开始不久，保罗四世便设立了世界主教会议这一组织，由世界各地的主教团选派代表参加，定期在罗马举行会议。

第二届梵蒂冈公会义制定了两份关于神学的基本文件，一是《关于教会的教义宪章》，另一是《关于天主之启示的教义宪章》。后一宪章大量吸收了有助于促进普世教会运动的关于启示及其传达的全面的学术成就，抛弃了早先只将《圣经》和圣传当作“启示的来源”的看法。它严肃对待解释《圣经》的现代方法，以便和庇护十二世1943年发表的向前看的通谕《神圣的精神》的调子保持一致。这份宪章将启示看成是上帝之彰显自身、自己的旨意与意向，公开地将它们赐与人类。《圣经》含有文字纪录形式的启示以及关于启示的效果和人们对启示的反应的记述。《圣经》是由活的教会团体来阅读和解释的，理解与解释《圣经》的传统在教会得到圣灵指引的教诲权威的引导下不断发展。宪章结束时着重指出让一切信徒有阅读适合的正确的《圣经》译本的方便十分重要。“因此，如果有这样的机会，又有教会当局的同意，这样的译本也可以和单独的弟兄合作产生，这种译本一切基督徒都能使用”(第5章第22节)。这个意见的一个结果是允许天主教徒使用主要由新教学者翻译的修订版标准译本。 550

对非天主教世界特别有兴趣的是这次会议通过的《关于普世教会运动的教令》。直到约翰二十三世任教皇期间，天主教会普

世教会运动的含义主要是争取一切基督教徒回归罗马天主教会，罗马教会也未正式参加普世教会运动许多领域的活动。这份文件正式标志着立场的明显转变，断然让罗马天主教会加入了普世教会运动，号召信徒积极参与其工作。还承认基督徒的分裂是双方面的罪过造成的，在谈到罗马教会外的基督徒时称他们为"独立的教会和会众"，因教义、教规和组织上的缺陷而受到损害，然而"决未被剥夺在神秘的拯救中的意义和重要性"（第1章第3节）。特别在发生社会和技术进步的地区，天主教徒和他们的合作应受到鼓励，并就信仰问题开展对话。在某些特殊情况下，共同祈祷被认为是可取的。新教对这份文件的评论总的来说是好的，不过对文件中真诚的普世教会运动精神与罗马天主教会是唯一真正的教会的设想这两种倾向间持续的不协调关系又感到有些不安。

《关于普世教会运动的教令》初稿的一部分后来成为《宗教自由宣言》。这份宣言在会议上引起了一场彻底的、激烈的、常常是带感情的辩论，因为它所肯定的宗教自由的立场是已在诸如《现代错误学说汇编》这类文件中被否定了的。它毫不含糊地宣称，"在宗教问题上，任何人均不受来自个人、社会集团以及任何人类势力的强制而被迫采取违背自己信仰的行动"（第1章第2节）。断言宗教自由的基础是个人的尊严，这是人类的理性通过历史经验或借助启示能够认识的。这份文件大大有助于天主教会与其它教会建立坦率的新关系以及在世俗事务中发挥新的直接作用。但它在开辟一个引起持续注意的课题——基徒的自由在神学上的意义方面或许迟早将证明会有意想不到的结果。

551 会议通过的其它文件大多数是关于教会生活的实际问题的，例如主教的职责、神职人员的培养、宗教生活的更新、神父的职务及生活、传教、教育等问题。1965年12月8日会议正式闭幕。具有预言意义的是，会议发出的最后一道信息是给全世界青年的，他们必须生活在这个"世界历史发生最巨大变革的时代"。它劝告青年们向广阔的世界敞开心扉，用自己的精力为自己的弟兄

们服务，热情地建立一个比先辈建立的更加美好的世界。

第二届梵蒂冈公会议受到新闻界的极大注意；它不仅是教会史上的重大事件，而且是全世界的重大事件。会议的影响很快便能在天主教徒与普世教会运动中感觉出来。礼仪改革迅速开始，其中之一是在弥撒中广泛使用本地语言。全国范围的教阶组织结构的改组有许多例子。例如在美国，1966年成立了全美天主教主教会议；它后来对美国天主教会议负责，而后者的前身是全美天主教福利会。

更富于戏剧性的是天主教徒与其他基督教徒间为促进普世教会运动而进行的接触迅速升级。1965年罗马教徒的基督教合一秘书处和世界基督教协进会组织了一个联合“工作组”。罗马天主教会已开始正式派代表参加世界基督教协进会下设的信仰与典制委员会，对罗马天主教会正式加入世界基督教协进会的可能性也已公开进行讨论。

在许多国家，视情况而定，出现了相应的表现形式。在美国，全国基督教协进会和普世教会运动与跨宗教事务主教委员会建立了一个联合工作组。这个主教委员会负责发起天主教徒和其它会派（浸礼宗、基督会、圣公会、路德宗、循道宗、归正宗和长老宗、东正教会）的代表就神学问题开展双边对话。许多天主教教区和主教区加入了当地或区域的教会协进会，或与之开展合作，有时这些协进会进行了改组以适应新的需要。在地方一级，天主教平信徒和其它会派的平信徒间对话的发展也给人以深刻印象。

天主教的这些划时代变革也引起了一些严重问题。一些信徒被变革弄得不知所措，为过去的习俗之被贬抑所苦恼。另一些信徒对更新和自由的希望被升得如此之高，以至于认为这种官僚主义式的改良主义显得太缓慢、太独断。还有一些信徒则滑到“自由”教会或“地下”教会里去了。

保罗六世1968年发表《人类生命》通谕，表明他对节制生育问题的传统立场。事先任命了一个专门委员会就此问题提出建议，

大多数委员要求改变立场，但教皇置他们的意见于不顾，在通谕中绝对禁止一切形式的人工节育方法。许多天主教神学家和平信徒表示了强烈的异议，认为它与《教会在现代世界之牧职宪章》给人们的期望不一致。这样在天主教会内表现出一种新的自由：甚至来自最高首脑的声明也以批评的态度加以对待。关于神职人员独身的规定也引起紧张关系；有些人希望这个历史久远的规定能予放宽。

552

尽管对天主教会更新的程度和速度意见有分歧，但第二届梵蒂冈公会议意味着迈出了新的意义重大的一步，这一步观察家们认为是不可逆转的。决心将注意力集中于复杂的当代世界的问题就意味着必然出现许多新的紧张关系。在一个全球性的动乱时代，许多人切望熟悉的和恒久的事物不致遭到破坏，而另一些人则急欲对带革命性的事物进行试验，在这样一个时代执行全面改革的计划证明是困难重重的。在发生惊人变革的六十年代末，天主教会发现自己处于一个受考验的时期，其困难之大不亚于教会史上其它任何时期。

尽结大动荡的六十年代新教世界和东正教世界的发展趋势在某些方面要困难得多，这是因为涉及到的众多会派没有一个中心，包括遍布世界各地的传统和类型迥然不同的团体，其中大多数是自主的民族教会。不过，世界基督教协进会1968年在乌普萨拉举行第四届大会时已包括了大多数主要的及一些较小的新教和东正教教会，罗马天主教会和协进会的合作与对话也日益发展，从而成为反映这些教会的倾向和紧张关系的舞台。可以观察到的趋势是，在整个六十年代出现了日渐深化的对世界的关心、对为穷人以及那些不能有效地为自己说话的人服务的关心。

同世俗世界关系的发展表现在许多方面，但其中多数是成问题的，有争议的。在普世教会运动的集会中，对世界及其种种问题的关心吸引了越来越大的注意。然而这并不意味着神学问题和教牧人员问题受到了忽视。

世界基督教协进会一直努力在关心生活与工作运动和关心信仰与教制运动之间保持创造性的平衡。在协进会成立的最初二十年，各成员教会间由历史造成的种种误解必须澄清，因此对神学问题和教会问题给与了相当多的强调，这是必要的。在六十年代，这些问题继续大受注意，但对牧师的要求和为世界服务给与了更多的关心。

着重点的转移在六十年代初便可以感觉到了。在新德里召开的第三届大会上，就教会的性质和教会合一的实现这些常见的神学问题展开了大量的辩论。本届大会的三次主要会议之一考虑了“见证”问题，会议公报的一个重要章节是关于“作见证的教会之改造”的。其中论“合一”的那部分肯定了后来被称作“新德里声明”的一段著名文字：

> 现在，各地受洗加入耶稣基督的教会并承认他为主和救世主的信徒在圣灵指引下加入了一个彻底献身的团契，他们持守一个使徒信仰，传一个福音，擘一个饼，参加共同祈祷，过一种在见证与服务中向一切人伸出帮助之手的共同生活，同时又和一切地方、一切时代的整个基督徒团契以这样的方式联合，以至教牧人员和教徒得到一切人的公认，当情况需要时，他们就能为实现上帝召令他的子民完成的任务而采取共同行动，而为之辩护。鉴于上述情况，我们认为，实现既是上帝的旨意又是他赐给他的教会的礼物的合一已经是可以看得见的了。

协进会早期关心的许多神学问题在这段文字中得到反映；这一章对它的评述大量提到过去关于教会论的讨论。

第三届大会是在印度召开的，这个会址有助于戏剧性地展现世界许多地区的饥饿与贫穷的事实。关于“服务”的那一章认为，常见的基督教慈善与服务事业的形式许多已经过时，在当代世界

作用不大。它宣布必须找到教会这个仆人在现代世界表示顺从的新方法。

世界基督教协进会及其成员教会想要建立"世俗基督教"这一冲动的神学启示多半来自迪特里希·朋谔斐尔(Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945)未完成的著作。朋谔斐尔是德国青年神学家，第二次世界大战结束前数月在狱中殉难。一些"世俗普世教会运动"的提倡者，特别是在年轻一辈的教会人士中鼓吹这种主张的人，对讨论信仰与教制问题的老式方法感到不耐烦。信仰与教制问题的讨论继续开展，不过是在更加广阔更加多样化的基础上进行的。1963年在蒙特利尔举行了第四届世界信仰与教制会议，东正教会神学家正式参加了大会，天主教会派有观察员列席，而保守的福音派在会上成为促成争论的因素。

随着六十年代的推移，普世教会运动着重点之向为世界服务转变更加明显了。1966年，世界基督教协进会教会与社会委员会在日内瓦召开会议，议题为"当代技术与社会革命中的基督徒"。这次会议的独特之处在于来自非洲、亚洲和拉丁美洲的代表比出席以往任何一次同类会议的都多，也是与会者大多数是平信徒的第一次重要的普世教会运动会议。罗马天主教会正式派遣观察员和几位主要发言人列席会议。这反映了天主教会对普世教会运动的新立场。没有参加世界基督教协进会的其它宗派也派了代表列席。"第三世界"对力量的不均衡所持的批评观点在会上得到强有力的表现，苏美两国正是利用这种不均衡状况来统治整个世界的。会议又以多种多样的形式生动说明了富国与穷国间、发达国家与不发达国家间的巨大差别；与会者同意这种状况不应再继续存在，尤其鉴于目前已有了为一切人提供足够生活用品的技术手段，它就更没有继续存在的理由。

554

会议对福音的革命性和当代世界的社会革命间的关系作了大量讨论。有些代表支持基督徒参加革命活动，如有必要，包括参加暴力革命。关于这部分的公报说，在一小撮高贵者牺牲了大多数

人的福利进行统治的地方，基督徒应当参加旨在尽快建立公正的社会制度的政治运动。公报宣称，在这种情况下，基督徒不必先验地排除革命手段的使用，因为"暴力手段的使用很可能是那些希望避免延长现行制度包含的大量公开的暴力者所能采用的唯一对策。"①

总的来看，这次会议同意教会应站在社会革命一边反对严重的不义，但对革命中是否应适当使用暴力意见有分歧。会议着重指出，基督徒和教会的作用是在世俗制度中工作，以便使它们变得仁慈博爱。他们总是按基督徒的观点进行工作，时刻感觉到上帝对人类事务的评断。神学与社会伦理学工作组解释说，"基督徒在复杂的政治与经济变革中对正义与非正义、人性与无人性的辨别是在与《圣经》里的智谋、与从古到今教会的精神、与科学地分析社会的卓绝洞见的频频对话中进行的一种训练。但这种训练的目的仍旧是在人类社会中采取行动，而不是建立一种真理的理论体系。它的目标不仅是了解世界，而是更要对正在改造世界的上帝的大能作出响应。"②

在世界基督教协进会赞助下召开的一次会议得出的结论与一次梵蒂冈公会议的结论性质迥然不同。前者相比之下会期甚短（这次日内瓦会议只开了两周），只有少数教会高级领导人出席。所以这种会议不能正式代表世界基督教协进会及其成员教会说话。但日内瓦会议针对它们说话时却显示出各教会中正在出现的对当代严重的社会、经济、政治问题的强烈关心。 555

关于种族问题，这次日内瓦会议重申了前几次协进会大会和会议反对一切形式的种族隔离与歧视的毫不含糊的声明；力促各教会公开地、积极地制止种族优越论神话的继续存在，因为它在社

① 见P·R阿布雷希特和M·M·托马斯编辑的《教会与社会世界会议》（P·R·Abrecht and M·M·Thomas, *The World Conference on Church and Society*），（日内瓦，1967年），第143页。

② 同上书，第201页。

会环境与人类行为中，在法律与社会结构中都有表现。

会议的一个高潮是小马丁·路德·金(Martin Luther King, Jr. 1929—1968）的讲道。金是美国民权运动中非暴力主义的著名领袖。他发起组织“南方基督教领袖会议”，在争取教会和普世教会运动加强对美国黑人追求社会正义的斗争的支持中起的重大作用。由于芝加哥发生暴乱，他不能前往日内瓦出席会议，他的讲道被制成录音磁带空运到日内瓦，正赶上礼拜仪式。他在讲道中避开无意义的暴力行动，指出一个建立在自由原则基础上的国家居然不得不经历不懈的斗争去争取人权是极大的讽刺。这以后不到两年，金被暗杀，成为现代的基督教殉教士。

1968年在贝鲁特召开的世界合作发展会议戏剧性地表现了天主教、新教、东正教对教会与世界的关系的共同关心。这次会议是罗马天主教会与世界基督教协进会联合计划召开的，集中了一批世界经济与政治问题专家制定出一个符合一种神学基本原理的“发展战略”。作为讨论的基础的是日内瓦会议公报和保罗六世关于发展与援助第三世界的通谕《人民进步》(1967)，他在该通谕中着重指出“发展是和平的新词语。”会议的决议号召基督徒本着普世教会运动精神以各种适合于当地特殊情况的方法积极参与政治活动，包括院外活动、游行、集会及其它形式的压力，以促使政府负起援助不发达国家的责任。会议提议建立一个罗马天主教会—世界基督教协进会社会、发展与和平联合调查委员会(SODEPAX)以继续开展工作。

世界基督教协进会第四届大会于1968年在瑞典的乌普萨拉召开，会议继续肯定了上述许多思想与行动路线。会议接受了日内瓦会议公报，对贝鲁特会议所提建议作出了积极响应。本届大会的特点是谋求在关心神学问题与注意在世界上采取行动和提供服务间保持创造性的平衡，但用了更多的时间讨论后者。讨论的问题包括战争与和平、人权、有选择地认真反对战争、种族主义、难民问题、经济正义、民族主义与地区主义、国际结构与税收、世界范

围的饥饿与世界开发，并就这些问题拟订了若干建议。

大会通过的一份声明中有一段宣称，“面对世界的需要而感到自满就是犯实际上的异端罪”①。声明号召各成员教会为人类的福利和非成员教会、非教会团体、其它宗教的代表以及各地善意的人们进行各种级别的积极合作，并为发展作出牺牲。美国对越南的军事干涉受到美国反战人士和其他人士的严厉批评。出席乌普萨拉会议的青年们尖锐地提醒代表们，面临着世界上大多数人受到的不公正与不人道待遇，他们对只发表动听的公报不采取大量行动的作法感到不耐烦，对缩手缩脚与“照章办事”感到厌倦。 556

第四届大会出席者济济一堂，是一次振奋人心、气氛有些激烈的会议。前三届本会虽也各有激动人心之处，但其情调较安静，不像本届大会那样言语直率，意见冲突剧烈。用适当的方法为世界的需要服务的努力也多少将世界的混乱带进了教会生活。

上述这些集会反映了二十世纪最后三十年开始时全世界基督教会迫切关心的问题和主要的趋势。当然，在许多地区也有些基督教会各行其是，即使受上述世界性集会的影响也微不足道。世界许多地区的基督教会正致力于对付各自所处的环境所产生的独特问题。

为处理特定地区的教会关系，区域性普世教会运动协会正在发展：东亚基督教会议成立于1959年，同年成立了太平洋区域教会会议续行委员会，全非教会会议成立于1963年，翌年欧洲教会会议成立。以非洲为例，独立的预言运动的数目继续激增，引起了一些问题，这些运动有些与基督教生活的主流相关，另一些的活动则识别不出有任何基督教的性质。据报告，到六十年代末，在南非有两千多个教会，信徒达一百余万。但非洲的许多教会就像其它地区的教会一样，和普世教会运动的关系日益发展，同时又显然决心鼓励发展基督教崇拜和组织土著化模式。

① 见N·古多尔编辑的《乌普萨拉会议公报，1968年》(日内瓦，1968年) (N·Goodall, *The Uppsala Report, 1968*) (Geneva, 1968)，第15页。

在许多共产主义国家，有组织的宗教一般而论继续衰落，但特别以不那么符合传统的形式表现出惊人的坚持性。在欧洲和北美的许多地方教会中，对世界的需要、甚至对自己周围的问题很少注意，并常常伴随着一种对往昔较平静的日子的怀旧感。

在神学思想方面出现了许许多多的新趋势。提出了一些不落557 陈套的激进的神学观点，其中一部分吸引了相当大的注意，以建立希望神学和未来神学的努力较有代表性。这些神学观点吸取了在悠长的历史中对《圣经》和神学问题进行思考的成果，又在教会与现代世界的遭遇的严酷考验中形成，因此是沿着从教会史上最有创造性的时期流传下来的教会生活潮流发展的。

基督教会经历了漫长的历史，有时光明有时阴暗，有时成功有时失败，有时向外发展有时内部分裂。它彰显了神的生命不可思议地改造着人的生命。它也展示出人类的本性可能具有的种种情欲和弱点。在每一个时代，教会的任务看起来都是难以完成的。面临着对人生的唯物主义解释，原子战争又威胁着整个人类文明，教会目前的任务比以往任何时候都更伟大。然而，任何一个基督徒只要纵观教会过去取得的成就，则莫不对教会的前途满怀信心。教会或许还将经历众多的变迁，还将进行伟大的斗争，但上帝伟大的手既已指引教会到如今，那么必将继续指引教会在促进天国的实现中发挥更大的作用，指引教会去成就上帝的预言：人子若被高举，必将吸引万众来归顺他。

索　引

（据原书制作，页数见本书边码。）